سلسلة الدراسات الشرعيّة

مركز نهوض للدراسات والنشر

ديناميات الشريعة

الشريعة الإسلامية والتحولات الاجتماعية السياسية

تحرير:
تيموثي ب. دانيالز

ترجمة:
د. محمد الحاج سالم
جهاد محمد الحاج سالم



مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

ديناميات الشريعة

الشريعة الإسلامية والتحولات الاجتماعية السياسية

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي ـ عائلة الزميع في الكويت ـ وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسيّ أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

سلسلة الدراسات الشرعيّة

ديناميات الشريعة

الشريعة الإسلامية والتحولات الاجتماعية السياسية

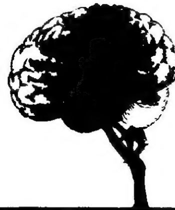
تحرير:

تيموثي ب. دانيالز

ترجمة:

د. محمد الحاج سالم

جهاد محمد الحاج سالم



مركز نهوض

للدراسات والنشر

NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

الكتاب: ديناميَّات الشريعة: الشريعة الإسلاميَّة والتحوُّلات الاجتماعيَّة السياسيَّة
المحرر: تيموثي ب. دانيالز
المترجم: د. محمد الحاج سالم، جهاد محمد الحاج سالم
الناشر: مركز نهوض للدراسات والنشر
الطبعة: الأولى ٢٠٢٠م بيروت ـ لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز نهوض للدراسات والنشر

دانيالز، تيموثي ب.

ديناميَّات الشريعة: الشريعة الإسلاميَّة والتحوُّلات الاجتماعيَّة السياسيَّة./ تحرير: تيموثي ب. دانيالز، ترجمة: د. محمد الحاج سالم، جهاد محمد الحاج سالم.
(٤٣٠)ص، ١٧×٢٤سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 025 - 9

١. ديناميَّات الشريعة. ٢. الشريعة الإسلاميَّة والتحوُّلات الاجتماعيَّة السياسيَّة.
٣. العلوم الاجتماعية. ٤. الأنثروبولوجيا. ٥. علم اجتماع الدين. أ. سالم، محمد الحاج ـ سالم، جهاد محمد الحاج (مترجمان). ب. العنوان.

ترجمة حصرية مأذون بها من الناشر لكتاب:

Sharia Dynamics Islamic Law and Sociopolitical Processes.

By

TIMOTHY P. DANIELS

مركز نهوض للدراسات والنشر

تأسس «**مركز نهوض للدراسات والنشر**»، كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة وقف نهوض لدراسات التنمية**» في الكويت والتي تأسست في عام ١٩٩٦م.

يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته، والمساهمة في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

الفهرس

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

تقديم مركز نهوض للدراسات والنشر

هل يوجد إسلام واحد أم إسلامات كثيرة متنوِّعة مختلفة؟

وكيف ينبغي دراسة الظاهرة الإسلامية أنثروبولوجيًّا؟ هل بالانطلاق من المصادر النصيَّة المرجعيَّة (قرآن، حديث) باعتبار أن الإسلام له هويةٌ محدَّدة في تلك النصوص، أم يجب دراسة الظاهرة الإسلامية كما هي مجسَّدة ومتعيِّنة في الواقع؟

أسئلة يختلف في الجواب عنها الباحثون المتخصِّصون في «أنثروبولوجيا الإسلام».

وعلى الرغم من أننا لا نرى أن من اختصاص هذا الحقل المعرفي أن يتناول إشكالية الماهية النظرية للإسلام، وليس له من الأدوات المعرفيَّة ما يجعله مؤهلًا لطرح مسألة الدلالة العقديَّة للإسلام، فإننا نرى أن هذا النمط من الأسئلة حاضِرٌ ـ سواء بصفةٍ ضمنيَّة أم بصفةٍ صريحة ـ في مختلف الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة التي تتناول الظاهرة الإسلامية بالتحليل والبحث؛ إلى درجةٍ يمكن معها تقسيم تلك الأنثروبولوجيا إلى تيارين اثنين بحسب جوابها عن هذا الاستفهام:

تيار يرى أن المصادر النصيَّة الإسلامية (قرآن/حديث) نصوصٌ صامتة بلا معنى، وأن الحامل البشري لها هو الذي يمنحها الدلالة. وعليه، لا ينبغي إيلاء الأهمية لما هو مكتوب في النص، بل يجب الاهتمام بما هو سائد في الواقع، ومتجسِّد في سلوك الناس.

من بين مَن يعبِّر عن هذا التوجُّه في دراسة الظاهرة الإسلامية: مارانتشي Marranci الذي يقول صراحةً في كتابه «أنثروبولوجيا الإسلام» الصادر سنة

٢٠٠٨: «القرآن والأحاديث وأركان الإسلام ستبقى بَكْماءَ وفاقدةً للمعنى لو لم تُوجد عقولٌ ومشاعِرُ وأحاسيسُ تُكسبها شكلًا وجوهرًا، وتُضفي عليها فرادةً من خلال إعلان الفرد نفسه مسلمًا»(١).

كما سار في هذا المسار عددٌ كبير من الأنثروبولوجيين الذين يغالون في نفي أثر النص، ويعطون أولويةً مطلقةً للفهم والسلوك المتجسِّد في الواقع. من بينهم ميكاييل جيلسينون Gilsenan الذي يخلص إلى القول: إن الإسلام «كلمةٌ تحدِّد شتَّى علاقات الممارسة والتمثُّل والرمز والمفهوم ورؤية العالم»(٢).

فما الحاصل من هذا الموقف على مستوى التفكير في الظاهرة الإسلامية؟

إن اللازم على مستوى المنهج هو المناداة بوجوب دراسة الإسلام كإسلاماتٍ متعدِّدة بتعدُّد النماذج الواقعيَّة. أي بتعبيرٍ آخر: ليس هناك إسلامٌ واحدٌ يتحدَّد بالنصوص والمرجعيات المقدَّسة. وهكذا يُلاحَظ في هذه الدراسات استبعادها للنص، وعدم إيلائه اعتبارًا لفهم المجتمعات الإسلامية، حيث لا تستحضر منه إلا ما يستحضره الفاعلون الاجتماعيون، وبحسب تأويلهم له. وهكذا لا يكون للمعنى المعبَّر عنه من قِبل الفاعل الاجتماعي الأولويةُ فقط على المعنى المؤطَّر داخل النص، بل هو المعنى الذي يجب الاهتمام بدراسته، حيث لا فائدة حسب هذا التوجُّه من العودة إلى النصوص ولو كانت نصوصًا مرجعيَّة؛ حيث إن الدلالة لا توجد إلا في الوعي والفعل، وليس في الخطاب/النص.

لكن ضدًّا على هذا الموقف، يرى قسمٌ آخر من الأنثروبولوجيين - من بينهم طلال أسد - أنه من الخلل استبعاد مسألة جوهرية في دراسة الظاهرة الإسلامية، وهي النصَّان المرجعيَّان المحدِّدان لها، أي القرآن والحديث. إذ كل وجودٍ متعين لجماعةٍ مسلمةٍ ما إلا وله ارتباط وتفاعل مع الإسلام كنصٍّ/خطاب، وكذا مع الممارسات الإسلامية كما تجسَّدت في تاريخ الإسلام

---

(١) arranci, Gabriele. 2008. *The Anthropology of Islam*. Oxford: Berg.p29.

(٢) Gilsenan, Michael. 1982. Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East. London: I. B. Tauris.

كسرديَّة ترشد السلوك والوعي المتفاعل معها. وبالتالي، فاستبعاد النص من الاعتبار يُحدث نقصًا في إمكانية فهم الظاهرة الإسلامية.

والكتاب الذي نقدِّمه للقارئ العربي «**ديناميات الشريعة وأنثروبولوجيا الإسلام**» هو محاولة للجمع بين هذين المنظورين السائدين في حقل «أنثروبولوجيا الإسلام»؛ حيث يطمح إلى إنتاج مقاربةٍ أنثروبولوجية جديدة بفعل هذا التوليف بين هاتين الرؤيتين السائدتين. ويتضمَّن هذا الكتاب الذي حرَّره تيموثي ب. دانيالز (Timothy P. Daniels) دراساتِ عددٍ من أهمِّ الباحثين في حقل الإسلاميات، الذين تناولوا عددًا مختلفًا من الموضوعات المتعلِّقة بالإسلام والعالم الإسلامي، مع إعمال مناهج وأدواتٍ بحثيَّة متنوِّعة، تتراوح ما بين البحث الميداني (ملاحظة، ومقابلات...)، وبين تحليل الخطاب (دراسة نصوص الفتاوى، والوثائق القانونية، والتقارير الإعلامية...)، مع التركيز على بحث التقليد الفقهي في علاقته بالمستجدات والتحديات المعاصرة.

يقول دانيالز محددًا الهدف من هذا المؤلَّف بأنه مساهمةٌ في: «إنتاج أنثروبولوجيا تتجاوز الثنائيَّة المغلوطة عن الإسلام بوصفه تقليدًا خطابيًّا أو أطرًا تأويليَّة/متجسِّدة متعدِّدة». ويعني بالتقليد الخطابي، ذلك المنظور الذي عبَّرنا عنه سابقًا بأنه يرى الإسلام خطابًا أو نصًّا، في مقابل المنظور الذي يتعلَّق بالأطر المتجسِّدة، أي الإسلام كما فهمه ومارسه المسلمون في الواقع؛ لبيان أنه تجسيدٌ متعدِّد ومتنوِّع بل ومختلف.

فهل حقَّق الكتاب هذا التجاوز؟

نترك الجواب للقارئ.

شكر

ولد هذا الكتاب من ندوة «ديناميّات الشريعة» التي نظّمتُها والتي انعقدت خلال الاجتماعات السنويّة لجمعيّة الدراسات الآسيويّة في فيلادلفيا بولاية بنسلفانيا، خلال شهر مارس ٢٠١٤. وفي وقت لاحق من ذلك العام، في شهر ديسمبر تحديدًا، ساهمت مع ماثيو س. إيري (Matthew S. Erie) في تنظيم ندوة «إنتاج الشريعة، إنتاج الأنثروبولوجيا» التي انعقدت ضمن الاجتماعات السنويّة للجمعيّة الأنثربولوجية الأمريكيّة (American Anthropological Association) في واشنطن العاصمة. وفي وقت لاحق، عملت على جمع فريقَي البحث اللذيْن شاركا في كلتا الندوتين معًا وعلى توسيع مناقشتنا وتعاوننا. أودّ أن أشكر جميع الذين ساعدوا فريقَي البحث وساعدوا غيرهم من المساهمين في مشاريعهم البحثيّة المختلفة. كما أشكر جمعيّة الدراسات الآسيويّة ومنظّمي مؤتمر الجمعيّة الأنثربولوجية الأمريكيّة وجمعيّة أنثروبولوجيا الدين على تقييمهم الإيجابي لهاتين الندوتين وإدراجهما ضمن برامجهم.

وعلى إثر هاتين الندوتين، شارك العديد من المساهمين أوراقَهم البحثية المنقّحة مع فريقَي البحث، وتبادلوا بعض المعلومات المفيدة مع بعضهم البعض. أشكر جميعَ المساهمين على مساهمتهم وتعاونهم في مشروع هذا الكتاب. كما أقدّم شكرًا خاصًّا لصبا محمود، التي شاركت معي كمناقِشة للبحوث المقدمة في ندوة الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، «إنتاج الشريعة، إنتاج الأنثروبولوجيا». ونحن نشعر بالامتنان لأنّها ظلّت موجودة إلى وقت متأخر حتى تُشارك أفكارها مع مقدّمي البحوث، ولإرسالها ملفًّا إلكترونيًّا يتضمّن تعليقاتها البنّاءة على كلّ بحث. وأودّ أيضًا أن أشكر محرّر سلسلة أنثروبولوجيا الدين المعاصرة التي صدر هذا الكتاب ضمنها، تولاسي سريفيناس (**Tulasi Srivinas**)، والمراجع مجهول الاسم، على ما قدّماه من اقتراحات ورؤى مفيدة.

المشاركون

• **تشارلز ألرز** (Charles Allers): هو مؤلّف كتاب «**تطوّر مسلم ديمقراطي: حياة أنور إبراهيم في ماليزيا**» (***The Evolution of a Muslim Democrat: The Life of Malaysia's Anwar Ibrahim***, 2013). حصل على درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلاميّة في عام ٢٠١١م من جامعة ويلز ترينيتي سانت ديفيد (University of Wales Trinity Saint David) ودكتوراه في اللاهوت في عام ١٩٩٩م من جامعة أزوسا باسيفيك. وقد خدم في مجتمع سان دييغو كقسّ وكاهن متطوّع (الصليب الأحمر الأمريكي، مكتب خدمات الطوارئ في مقاطعة سان دييغو) على مدى ٢٦ عامًا. الدكتور أليرز هو أستاذ مساعد في كلّ من جامعة أزوسا باسيفيك ومعهد الحقيقة الإنجيليّة (Veritas Evangelical Seminary)، كما عمل أيضًا مديرًا لبرنامج الماجستير في اللاهوت، وهو مدرس عبر الإنترنت في جامعة كنيسة الجُلْجُلة (Calvary Chapel University) في فلوريدا.

• **عمر أواس**: هو حاليًّا أستاذ مساعد للدراسات العربيّة والإسلامية في الكليّة الإسلاميّة الأمريكيّة (American Islamic College) في شيكاغو، في ولاية إلينوي. أكمل شهادة الدكتوراه في الدراسات الدينية من جامعة تمبل. وقد أتمّ مخطوطة كتاب عن تاريخ الفتوى بعنوان «**الفتوى وصناعة الشريعة الإسلاميّة وتجديدها**» (***Fatwa and the Making and Remaking of Islamic Law***)، وهو الآن قيد المراجعة للنشر من قِبل مطبعة جامعة أكسفورد. بالإضافة إلى ذلك، يقوم أواس حاليًّا ببحث ميداني حول الفتاوى المعاصرة في العالم الإسلامي. أمضى أكثر من ١٢ عامًا من حياته في العيش والدراسة والبحث والتدريس في العديد من البلدان الإسلاميّة أو البلدان التي تضمّ أعدادًا كبيرة

من المسلمين مثل ماليزيا وإندونيسيا والهند وسوريا ومصر وتركيا واليمن والمملكة العربيّة السعوديّة وسلطنة عمان وكينيا وتنزانيا.

• **ديفيد ج. بانكس** (David J. Banks): وُلد في بروكلين، بولاية نيويورك، ودرس في مدارسها العموميّة، وحصل على درجة البكالوريوس من كلّية بروكلين ثمّ درجة الماجستير والدكتوراه في الأنثروبولوجيا من جامعة شيكاغو، متخصّصًا في نُظُم القرابة ونظريّة الثقافة. وقد ألّف عدّة كتب عن مجتمع الملايو في فترة ما بعد الاستقلال. ويقدّم في كتابه القرابة في المالايو (*Malay Kinship*, 1983) الأفكار التي يستخدمها القرويّون الماليزيّون لتصنيف أقاربهم وتقييم روابط القرابة والسلوكيّات الواسعة. وفي كتابه «من الطبقة إلى الثقافة: الضمير الاجتماعي في روايات الملايو منذ الاستقلال» (***From Class to Culture: Social Conscience in Malay Novels Since Independence***, 1987)، يعتبر الرواية وسيطًا يُمكّن الملايو من تقديم آرائهم حول ثقافتهم من خلال هذا النوع من السرد. كما كتب العديد من المقالات التي تدرس قضايا وجوانب من الإسلام الماليزي ودوره في السلوك الاجتماعي وعن الروايات الملاويّة الحديثة. وهو يدرّس في قسم الأنثروبولوجيا في جامعة بوفالو.

• **أحمد نجيب برهاني**: باحث في المعهد الإندونيسي للعلوم (Indonesian Institute of Sciences) في جاكرتا. حصل على درجة الدكتوراه في الدراسات الدينيّة من جامعة كاليفورنيا، سانتا باربرا، الولايات المتّحدة الأمريكيّة. وتشمل اهتماماته الأكاديميّة الأقليّات الدينيّة والحركات الإسلاميّة في جنوب شرق آسيا والمعاناة والشهادة في التقاليد الدينيّة، والتصوّف الحضري.

• **تيموثي ب. دانيالز** (Timothy P. Daniels): هو أستاذ مشارك في قسم الأنثروبولوجيا في جامعة هوفسترا. حصل على درجة الماجستير والدكتوراه من جامعة إلينوي في أوربانا شامبين. وقد قام ببحوث في ماليزيا وإندونيسيا من خلال زمالة في برنامج فولبرايت (Fulbright) وبرنامج وينّر غرين (Wenner-Gren). تشمل اهتماماته البحثيّة الإسلام، والأشكال الثقافيّة العموميّة والخطابات، والفضاء الحضري والفوارق الاجتماعيّة، والشريعة

والاقتصاد والسياسة في جنوب شرق آسيا. ولدانيالز العديد من المقالات الصحفيّة وكتاب «**بناء القوميّة الثقافيّة في ماليزيا: الهويّة، والتمثيل، والمواطنة**» (***Building Cultural Nationalism in Malaysia: Identity, Representation,*** ***and Citizenship,*** Routledge, 2005) وكتاب «**الطيف الإسلامي في جاوة**» (***Islamic Spectrum in Java,*** Ashgate Ashgate Ltd, 2009) الذي فاز بجائزة لورنس أ. ستيسين (Lawrence A. Stessin) للمنشورات العلميّة المتميّزة في جامعة هوفسترا. وهو أيضًا محرّر الكتاب الجماعي «**الأداء والثقافة الشعبيّة والتقوى في جنوب شرق آسيا المسلم**» (**Performance, Popular Culture, et Piety** **in Muslim Southeast Asia** ,Palgrave Macmillan, 2013).

• **لورا إلدر** (Laura Elder): عادت مؤخّرًا إلى قسم الدراسات العالميّة في كلّية سانت ماري نوتردام، بعد ستّة أشهر قضتها زميلةً لبرنامج فولبرايت للأبحاث في قسم الشريعة والقانون بجامعة مالايا. درست الأنثروبولوجيا الثقافيّة في كلّية الدراسات العليا وجامعة الوسط في جامعة مدينة نيويورك، وتتّجه اهتماماتها البحثيّة الأساسيّة نحو الاقتصاد السياسي العالمي، والإسلام والجندر في جنوب شرق آسيا والشرق الأوسط وشمال أفريقيا. ولطالما كانت مفتتنة بالتفاعل الديناميكي بين الثقافات والاقتصاديات، وأصبحت في أثناء مباشرتها للدراسات العليا مهتمّةً باصطفاف الجنس والمال والسلطة في إدارة الاقتصاد العولمي. ومن خلال الجمع بين هذه الاهتمامات، أجرت أعمالًا ميدانيّة في هونغ كونغ وإندونيسيا وماليزيا وقطر وسنغافورة. وهي تستكمل حاليًّا كتابًا بعنوان «**الإيمان في الماليّات: إعادة صنع النساء المسلمات للعوالم الماليّة**» (***Faith in Finance: Muslim Women Re-making*** ***Financial Worlds***)، وهو تحليل مقارن لتزايد خبرات النساء في الخدمات الماليّة الإسلاميّة في دول جنوب شرق آسيا ودول مجلس التعاون الخليجي.

• **سارة الطنطاوي**: باحثة في الدين والدراسات الإسلاميّة. وهي حاليًّا أستاذة مساعدة في الدراسات المقارنة في الدين والدراسات الإسلاميّة في كلّية Evergreen State College في أوليمبيا، بولاية واشنطن. ويستعرض كتابها القادم (مطبعة جامعة كاليفورنيا، ٢٠١٧م) إحياء الشريعة في عام ١٩٩٩م في شمال نيجيريا من منظور عقوبة الرجم في التقليد الإسلامي. ويتناول مشروع كتابها الحالي صعود الإخوان المسلمين في مصر من عام ١٩٢٨م حتى

الوقت الحاضر، مع التركيز على مسألة «اللاهوت السياسي» للجماعة ومكانته في تقاليد النظريّة السياسيّة. وقد نشرت مقالات حول مفهوم ما بعد الكولونياليّة في شمال نيجيريا، وعقوبة الرجم في التقاليد الفقهيّة الشيعيّة، وثورة ٢٠١١م في مصر. وحصلت سارّة الطنطاوي على درجة الدكتوراه في دراسة الدين عام ٢٠١٢م من جامعة هارفارد، حيث كانت زميلة في برنامج جينيفر دبليو أوبنهايمر (Jennifer W. Oppenheimer) وزميلة في معهد جون ف. كينيدي للحوكمة (John F. Kennedy School of Government). وقد حصلت على زمالات أكاديميّة من برانديز (Brandeis) وبيركلي (Berkeley) والمنتدى الإقليمي لمعهد الدراسات العليا في برلين (Wissenschaftskolleg zu Berlin) وجامعة برلين الحرّة (Freie Universität zu Berlin).

• **جيمس د. فرانكل** (James D. Frankel): حاصل على درجة البكالوريوس في دراسات شرق آسيا ودكتوراه في الدين من جامعة كولومبيا. وهو متخصّص في تاريخ الإسلام في الصين، وهو مجال يعتمد على ويشكّل اهتماماته العلميّة بالتاريخ المقارن للأفكار، والتركيب الديني والثقافي. كان أوّل كتاب من تأليف الدكتور فرانكل بعنوان «تصحيح اسم الله: ترجمة ليو زهي للتوحيد والشريعة الإسلاميّة في الصين الكونفوشيوسيّة الجديدة ***Rectifying God's Name: Liu Zhi's Translation of Monotheism and Islamic Ritual Law in Neo-Confucian China,*** (University of Hawai'i Press, 2011)، ويدرس فيه الأدب والدراسات الإسلاميّة الصينيّة في أوائل فترة أسرة تشينغ (١٦٤٤ - ١٩١١م). وقد عاش في الصين وطاف أنحاء واسعة من آسيا وأوروبّا، ويقوم ببحوث مشتركة مع علماء وزعماء دينيّين في المجتمعات المسلمة. ويدرّس الدكتور فرانكل الإسلام، والتصوّف، والدين المقارن، والأصوليّة. وهو حاليًّا عضو هيئة التدريس في قسم الدراسات الثقافيّة والدينيّة في الجامعة الصينيّة في هونغ كونغ، حيث يدير أيضًا مركز دراسة الثقافة الإسلاميّة.

• **روبرت دبليو هفنر** (***Robert W. Hefner***): أستاذ الأنثروبولوجيا ومدير معهد الثقافة والدين والشؤون العالميّة (**CURA**) في جامعة بوسطن. وهو يُشرف منذ عام ١٩٩١ في هذا المعهد على برنامج «الإسلام والمجتمع المدني». وقد قام هيفنر بتأليف أو تحرير ١٨ كتابًا، ويقوم حاليًا بإكمال كتاب عن الشريعة الإسلاميّة والأخلاق الاجتماعيّة الحديثة في إندونيسيا.

• **وجيهة أمين مالك**: طالبة دكتوراه في جامعة دريكسيل (Drexel University) في برنامج الاتصالات والثقافة والميديا. تفحص أطروحتها العروض المرئيّة لملاله يوسفزى (Malala Yousafzai) في وسائل الإعلام الجماهيريّة الغربيّة. وبالإضافة إلى موضوع أطروحة الدكتوراه، تهتمّ وجيهة بسياسة هويّة المسلمين الأمريكيّين. وقد حصلت وجيهة على درجة البكالوريوس من جامعة تمبل، حيث تخرّجت بامتياز مع تخصّص مزدوج في علم الاجتماع والدين. وقد خدمت سنتين كمساعد التحرير في مجلّة *Visual Anthropology Review*. كما حصلت على زمالة بروفوست (Provost) للدراسات العليا في جامعة دريكسيل.

• **مريم ف. زمان**: عالمة أنثروبولوجيا ثقافيّة اجتماعيّة، لها اهتمامات بحثيّة تشمل الجندر، والأنثروبولوجيا الدينيّة، وجنوب آسيا، والحركات الاجتماعيّة والدينيّة. كانت زميلة جامعة متميّزة في جامعة ولاية ميشيغان، حيث حصلت على الدكتوراه في أغسطس ٢٠١٤م. يساهم عملها في توسيع المنظور الوصفي والتحليلي في دراسة الحركات النسويّة من خلال التركيز على تفاعل هذه الحركات التي تبدو وكأنّها معزولة مع السيميائيّات المحليّة التي تؤثّر في التفاعلات اليوميّة وتعبيرات الهويّة لدى المنتميات إلى هذه الحركات. ويدرس مشروعها الإثنوغرافي الحالي متعدّد الأماكن، رسائلَ وأيديولوجيا الحركة الإسلاميّة العابرة للحدود الوطنية في أثناء انتقالها بين مراكز الحركة في باكستان وقواعد المغتربين في نيويورك. وهي حاليًّا أستاذ مساعد في الأنثروبولوجيا في جامعة مدينة نيويورك.

الفصل الأوّل

مقدّمة: ديناميّات الشريعة وأنثروبولوجيا الإسلام

تيموثي ب. دانيالز (Timothy P. Daniels)

إنّ الشريعة مفردة معجميّة حمّالة لمعانٍ متعدّدة، واستعارة مركزية، وتركيبةٍ من النماذج الثقافيّة. فهي تؤشّر، بالمعنى اللاهوتي، على القانون الإسلامي والقواعد الأخلاقيّة؛ أي: المنهج الشامل الذي نزّله الله في القرآن وتجسّد في ممارسات النبيّ محمّد. كذلك تعني، بالمعنى المجازي، «**الطريق الموصلة إلى الواحة**». فكما أنّ الواحة هي مفتاح النجاة والنجاح في محيط صحراوي، فإنّ الشريعة هي مفتاح النجاة والنجاح في الحياة الدنيا والآخرة. والشريعة هي مجال معرفة مختصّة، على غرار المعرفة التي يتمتع بها خبراء الشريعة في مجالس البنوك في ماليزيا، أو في مجلس فتوى منظّمة التعاون الإسلامي في المملكة العربيّة السعوديّة. وهي كذلك مجال معرفة معمّمة وموزّعة اجتماعيًّا، على غرار معارف مرتادي مساجد كوتا كينابلو (Kota Kinabalu) في مدينة صباح (Sabah)، أو النّساء العاملات في مصانع مدينة فاس في المغرب الأقصى، اللواتي أخبرن لايتيشا كايرولي (Laetitia Cairoli) (2011) بأنهنّ يحاولن مراعاة **الحدود** في أثناء سيرهنّ في الطرقات الرابطة بين المصنع وبيوتهن. وتدخل الشريعةُ أيضًا في قسط وافر من الخطاب المنطوق والمكتوب، كما يستثير ما يتّصل بها من رموزٍ معانيَ ومشاعرَ متعدّدة لدى المسلمين وغير المسلمين على حدّ سواء. لذلك، تُعتبر الشريعة بحد ذاتها موضوع دراسة على غاية من الأهميّة في أنثروبولوجيا الإسلام، وفي أنثروبولوجيا الدين بشكل عامّ.

لكن دراسة منتجات الشريعة تطرح العديد من الأسئلة على أنثروبولوجيا الإسلام. فهل يجب أن نفهم هذه المنتجات على أنّها جزء من «تقليد

خطابي» إسلامي يربط نفسه بالنّصوص المؤسّسة، أم بوصفها خطابات وتأديات مستجدّة يجب فهمها حصرًا من خلال تأويلات محاورينا ومدى معارفهم؟ كيف ينبغي أن نقارب ارتباط منتجات الشريعة هذه مع مفاهيم مغايرة وكيف يمكننا مقاربة تجسّدها في الممارسة؟ وكيف تتّصل هذه المنتجات بالحداثة والعلمانيّة والإسلام السياسي؟ إنّ الطريقة التي يساعدنا بها هذا الكتاب في الإجابة عن هذه الأسئلة، لتفتح مسلكًا جديدًا أمام أنثروبولوجيا الإسلام.

تجاوز ثنائيّة الممارسة الخطابيّة/ الأطر التأويليّة

لقد كانت أنثروبولوجيا الإسلام، وهي حقل فرعي من أنثروبولوجيا الدين، على مرّ العقود الماضية، حلبة صراع بين مقاربات متنافسة. وبالرغم من اشتراك باحثي أنثروبولوجيا الإسلام في الالتزام الشائع ضمن الاختصاص بالمنظورات النسبيّة والشموليّة والمقارَنة، فإنه قد قام بينهم جدل حول ما ينبغي أن يكون موضوع بحثهم، وماهيّة الإسلام، وأقوم الطرق لدراسته el-Zein 1977; Gilsenan 1982; Asad 1986; Varisco 2005; Marranci 2008;) (Kreinath 2012. وتذهب إحدى المقاربات الرّائجة إلى القول بأنّه ينبغي على الباحثين دراسة أفكار المسلمين وأحاسيسهم وممارساتهم وتأويلاتهم وخطاباتهم باعتبارهم ينتجون إسلامات مخصوصة. ذلك أنّه لا وجود، حسب هذه الرؤية، لإسلام واحد «حقيقي» و«جوهراني» قائم على النصوص المؤسّسة والتاريخ الإسلامي وممارسات الأفراد المقتدى بهم. وبهذا، يُعامل «الإسلام» على أنّه «**كلمة تحدّد شتى علاقات الممارسة والتمثّل والرمز والمفهوم ورؤية العالم**» (Gilsenan 1982)، أو «**خريطة خطابات عن كيف «يشعر المرء أنّه مسلم»**» (Marranci 2008, 8). وفي مثل هذه الدراسات، لا يُنظر إلى المصادر النصيّة والتاريخ الإسلامي والمواقف اللاهوتيّة، ولا تُؤخذ بعين الاعتبار إلّا بقدر تدخّلها في تأويلات المسلمين وممارساتهم. يُغالي مارانتشي (Marranci) حدّ القول بأنّ «**القرآن والأحاديث وأركان الإسلام ستبقى بكماء وفاقدة للمعنى لو لم تُوجد عقول ومشاعر وأحاسيس تكسبها شكلًا وجوهرًا وتضفي عليها فرادةً من خلال إعلان الفرد نفسه مسلمًا**» (Marranci 2008, 29). وبهذا، فإنّ المجتمع يُنتج أشكالًا متنوّعة من الإسلام، بعضها على يد الحركات الإحيائيّة

المعاصرة، والآخر على يد أنظمة الدولة، ويجسّدها أفراد ينحدرون من خلفيّات متعدّدة (Gilsenan 1982; Marranci 2008).

وعلى النقيض من ذلك، تفترض مقاربة رئيسة أخرى منافِسة، أنّ الإسلام «**تقليد خطابي يتضمن النصين المؤسسين: القرآن والحديث، ويربط نفسه بهما**» (Asad 1986, 104). ويمتلك هذا «التقليد» المتنوع ماضيًا ترتبط تفاصيله مع الظروف والممارسات والمؤسسات الحاضرة ويُرشد المسلمين إلى مقاصد الممارسات الدينية وإلى أدائها القويم (ibid.; Mahmood 2005; Deeb 2006). «**فتقليدٌ خطابي إسلامي ما . . . هو بذلك نمط اشتباك خطابي مع النصوص المقدّسة، وأحد مفاعيله هو خلق حساسيّات وإمكانات متجسّدة (من العقل والشعور والإرادة) تكون بدورها شروطًا لإعادة إنتاج هذا التقليد**» (Mahmood 2005, 115). فتبعًا لأسد، فإن النقطة الأنسب للشروع في دراسة أنثروبولوجيةٍ للإسلام هي التركيز على «**ممارسة مُمأسسة ينخرط فيها المسلمون بوصفهم مسلمين**». ويمكن لأناس ذوي درجات متفاوتة من التأهيل والخبرة تعليم الآخرين هذه الممارسات المُمأسسة، فليس المهم، وفق هذا المنظور، هو مستوى معرفة المُعلّم، وإنما كون هذه الممارسة «**مُخوَّلة من قِبل تقاليد الإسلام الخطابيّة**» (Asad 1986, 105). إلى جانب ذلك، تشدّد هذه المقاربة على أهميّة دراسة الاستدلال والحِجاج ضمن التقليد، وارتباط التأويلات «الأرثوذوكسيّة» المخصوصة بسياقات علاقات السلطة (ibid.; Mahmood 2005, 116). وعلاوة على ذلك، يجادل أسد بأنّ على أنثروبولوجيّ الإسلام أن ينشغل بالأدوار التي يلعبها المسلمون وغير المسلمين في هذه التحولات الديناميكيّة للسلطة.

إنني أتفق مع جهود كلٍّ من طلال أسد للتركيز على علاقة المفاصل المعاصرة مع «**التقليد الخطابي**» الإسلامي، ومع انشغال غيلسنان ومارانتشي بتفادي الجوهرانيّة وعدم تعيين شكل واحد مخصوص من الإسلام على أنه «**الإسلام الحقّ**». ويمكن اعتبار هذا الكتاب محاولةً لجمع جوانب هاتين المقاربتين من أجل تشكيل مقاربة جديدة لأنثروبولوجيا الإسلام. وتُوجد طريقتان أساسيّتان نرى أنه يمكن النظر من خلالهما إلى النزاع بين مقاربتي «**التقليد الخطابي**» و «**الإسلامات المؤوّلة/ المتجسّدة المتعدّدة**» بطريقة مختلفة. أولًا: بدل اعتبار النصوص الإسلاميّة بكماء وفاقدة للمعنى من دون

مؤوّلين بشر، سيكون من الأجدى أن نأخذ في اعتبارنا أنّ هذه النصوص تتضمن معرفة يبني من خلالها مسلمون أفراد وجماعاتٌ تمثّلاتٍ ذهنيّةً متعدّدة. فالدراسة الدلاليّة المفصّلة التي قام بها إيزوتسو (Izutsu 1966) للمفاهيم الأخلاقيّة (في القرآن)، تُظهر وجود تحوّل في المعرفة الضمنيّة المرتبطة بالمصطلحات العربيّة الأساسيّة المستخدمة في القرآن. فلقد أضفيت معانٍ جديدةٌ على العديد من المصطلحات العربيّة ما قبل الإسلاميّة، معان تعكس رؤية العالم التوحيديّة للتقليد الإسلامي الناشئ. فالمعرفة المتضمنة في القرآن وفي أقوال النبيّ محمّد وأفعاله وفي النصوص الأخرى ذات الصلة، هي **تقليد وإسلام فعلي**، كما هي مختلف النماذج الثقافية والتمثّلات الذهنيّة والممارسات المتجسّدة للمسلمين المعاصرين. وبالتالي، فإنّ تناول النصوص الإسلاميّة على أنّها دالّة في ذاتها وبذاتها وبوصفها جزءًا صميمًا من دراسة الدين المُمارس، يتوافق مع المنظور النسبي الذي يرشد الأنثروبولوجيين إلى محاولة فهم المعتقدات والممارسات من منظورات محليّة (Bowen 2014, 8; cf. Bowen 2012, 4). فعلى عكس ممارسي بعض التقاليد الدينيّة الأخرى، يشدّد المسلمون عمومًا على اعتبار النصوص الدينيّة جزءًا من دينهم. أضف إلى ذلك أنّ النظريّة الأنثروبولوجية، بما فيها النظرية الوظيفيّة البنيويّة والخصوصيّة التاريخية والبنيويّة، ما فتئت تعتبر النصوص الدينيّة جانبًا مهمًّا من دراسة الدين[1]. لذلك، فإنّ التسليم بأنّ القرآن والحديث والمصادر النصّية المتصلة بهما تتضمن معرفةً معيّنة، هو أمر مهم لدراسة الشريعة؛ لأنّ المسلمين ينظرون، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، إلى هذه المصادر على أنّها أساس فهمهم للتعاليم الإلٰهيّة.

ثانيًا: يشكّل المسلمون، مستندين إلى المعرفة المتضمنة في النصوص

(١) على سبيل المثال، كتب بول رادين (Paul Radin) (١٨٨٣ ـ ١٩٥٩م)، وهو أحد طلبة فرانز بواس (Franz Boas): «لا يُمكنني التفكير في طريقة تُمهّد التطرّق إلى الموضوع أفضل من ذكر مقاطع مناسبة من نصوص شعب الوينّيباغو، ومن ثمّ مناقشتها في ضوء ما تُتيحه المعارف التي تتضمّنها حول نظام الأخلاق، وعلى نحو أكثر تحديدًا، حول نمط ضبط النفس المتضمَّن فيها» (Radin 1957 [1927]). ويصرّح كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss 1960) عند مناقشته لما قدّمه بول رادين من تحليل لنصوص الوينّيباغو، قائلًا: «كما أوضح رادين في شرحه، تُوجد نظريّة أهليّة تُسند الأسطورة: لكلّ فرد الحقّ في حصّة محدّدة من سنوات العيش والخبرة». ثمّ يقوم بتحليل بنيوي للمعرفة التي تتضمّنها أربع أساطير لشعب الوينّيباغو جمعها بول رادين.

الدينية، تمثّلات ذهنيّة ونماذج ثقافيّة وممارسات متجسّدة متنوعة، منتجين بذلك تنويعة من **الإسلامات** المحليّة. وترتبط هذه النسخ المحليّة من المفاهيم والممارسات الإسلاميّة وتتآلف وتتداخل مع غيرها من الأفكار والسلوكيّات الموجودة في السياقات الاجتماعيّة المحليّة. وبهذا، نجد في المجتمع الواحد تمثّلات وتركيبات ذهنيّة إسلاميّة متعدّدة، يتمّ بناؤها وإعادة إنتاجها وتغييرها عبر تحولات التنشئة الاجتماعيّة والفعل البشري. ومن منظور أنثروبولوجي تحليلي، لا تعتبر أيٌّ من هذه التنويعات المحليّة للإسلام إسلاميّةً صدقًا أو حقًّا أكثر من غيرها. إلا أنه ينبغي لنا ألّا نندهش من أن أنصار هذه التنويعات المخصوصة يعتبرون نسختهم أقرب إلى الإسلام من غيرها. بل يجب أن تكون هذه الوقائع جزءًا صميمًا من تحليلنا. وفي الدراسات التي يتضمّنها هذا الكتاب، تندمج التصوّرات المتنوّعة حول الشريعة وتتشابك مع نماذج ثقافيّة أخرى، مثل تلك المتعلّقة بالعرق والجندر والأمّة وحقوق الإنسان. وقد اعتبر أنصار بعض هذه التنويعات غيرهم أقلّ منهم إسلامًا بل اعتبروهم، في بعض الأحيان، كفّارًا. ونحن نحاول في هذا الكتاب، أن ننأى بأنفسنا عن هذه الأحكام والانتقادات المثيرة للجدل، وأن ننظر عوضًا عن ذلك إلى الدور الذي تلعبه مثل هذه التقييمات المسيئة في الديناميّات الاجتماعيّة السياسيّة.

الممارسة المتجسّدة، والعوائد، والتحليل الثقافي المستمر

بالإضافة إلى مساعدتنا في إنتاج أنثروبولوجيا تتجاوز الثنائيّة المغلوطة عن الإسلام بوصفه تقليدًا خطابيًا أو أطرًا تأويليّة/ متجسّدة متعدّدة، يساعد **ديناميّات الشريعة** (أي هذا الكتاب) على صقل المقاربات الأنثروبولوجية للممارسات المتجسّدة والتمفصلات المعقّدة بين الخطابات والمعرفة الثقافيّة. ولكي نتبين قيمة التوجّه الذي سار عليه هذا الكتاب، على أكمل وجه، يجب علينا أوّلًا أن ننظر في التوجّه الرائج الذي يدرس الممارسات الدينيّة من جهة العوائد (جمع عادة) والتهذيب الذّاتي (التزكية).

في الفصل الذي وسمه بـ«**الانضباط والتواضع في الرهبنة المسيحيّة القروسطيّة**» ضمن كتابه **جينيالوجيّات الدّين** (1993)، ينتقد طلال أسد تركيز الأنثروبولوجيين على رمزيّة الطقوس باعتبارها رسائل وشيفرات ومعانيَ

تواصليّة، ويقترح مقاربة مغايرة تتجه إلى التركيز على الممارسات الانضباطية، وخصوصًا على «**الطرق المتعدّدة التي تضبط الخطابات الدينيّة من خلالها الذواتِ الدينيّة وتشكِّلها وتبنيها**» (ص١٢٥). وعلى الرغم من إدراجه منظورات نظريّة بريطانيّة وفرنسيّة في معرض نقده، فإن أسد يصبّ اهتمامه على المنظورات الرمزيّة والتأويليّة الأمريكيّة ورائديها الأساسيّين: فيكتور تيرنر (Victor Turner) وكليفورد غيرتز (Clifford Geertz). فأعمال هذين الباحثين ما تزال تحظى بشعبيّة وتستمرّ في ممارسة تأثير قويّ في أنثروبولوجيا الدين إلى اليوم. ويجادل أسد بأنّ قراءة معاني الرموز الطقسيّة غير كافية لفهم عملية غرس الفضائل والمشاعر الأخلاقيّة وتنميتها. يقول:

«**يمكن صياغة الإشكال الذي لم يحظ، في نظري، بالاهتمام اللازم على النحو التالي: على الرغم من أن تشكيل المشاعر الأخلاقيّة يعتمد على وسيط دالّ، فإنّه لا يمكننا قراءة تشكلها انطلاقًا من نظام دلالات يمكن تعيينه وتمييزه على نحو جازم كظاهرة سيميائيّة (دلالية) متمايزة. ذلك أن القراءة هي نتاج ضبط اجتماعي، والنصّ والرمز والطقس هي نتاج مُؤدّين منضبطين متعدّدين يخاطبون بعضهم بعضًا بطرق محدّدة تاريخيًّا**» (1993, 131).

بذلك، يتجاهل أسد «دلالات» (سيمانتيك) و«علامات» (سيميائيات) الرموزِ الطقسية، ويشدّد على فحص الخطابات المعتمدة باعتبارها برامج لتشكيل التصرفات أو العوائد أخلاقيّة. وفي هذا العمل النموذجي، يقرأ أسد النصوص المكتوبة وطقوس بعض رجال اللاهوت والقادة المسيحيّين القروسطيّين المؤثّرين على أنّها ممارسات انضباطية تهدف إلى تشكيل رهبان مسيحيّين مطيعين.

وفي أعمال لاحقة، طوّر أسد وآخرون هذه المقاربة بتطبيقها على تقنيات الجسد وتهذيب الذّات ضمن التقاليد الخطابيّة الإسلاميّة. فعقب تحليل ثقافي رهيف لإعادة تشكلات الشريعة والإيتيقا الإسلامية في مصر، يتضمن وصفًا للتشابك المتبادل بين الشريعة والأفكار العلمانيّة في كتابات الإصلاحيين المصريّين، ينصح أسد، مستندًا إلى مارسيل موس وبيير بورديو - بالتركيز على تقنيّات الجسد ومَلَكة (هابيتوس) الممارسة. وفي ذلك يكتب أسد (Asad 2003, 251-252):

«يدعونا مفهوم الملكة (الهابيتوس) إلى تفادي تحليل أي تجميعة من الاستعدادات الأخلاقيّة باعتبارها نظام معان يتوجّب فكّ شفرته. ففي نظر موس، لا يجب النظر إلى الجسد البشري على أنه مجرد متلقّ سلبي «للبصمات الثقافيّة» التي يمكن طبعها على الجسد عبر الضّبط المتكرّر - ناهيك عن اعتباره مصدرًا نشطًا لـ«تعبيرات طبيعيّة» مصبوغة ومغطاة بالتاريخ والثقافة المحليّين - بل على أنّه مورد (وسيلة) يمكن تطويره ذاتيًا وبواسطته تقدر الذات على بلوغ مجموعة من الأهداف البشريّة: انطلاقًا من أساليب الحركة الجسدية. . مرورًا بأنماط الوجود العاطفي. . وصولًا إلى أنواع التجربة الروحيّة».

وهنا، ينبذ أسد، مرّة أخرى، المنظورات الرمزيّة والتأويليّة الرّائجة لصالح التركيز على الجسد البشري بوصفه موردًا لبرامج الاكتساب الذّاتي لتقنيات الجسد والفضائل العاطفية (كالخوف والرجاء والصبر) والتجارب الروحيّة. وهو يقرأ مقالة مارسيل موس (Marcel Mauss) الشهيرة الموسومة بـ**تقنيّات الجسد** باعتبارها داعمة لمقاربته الخاصّة للممارسات المتجسّدة. إلا أنّ موس (Mauss 1973, 74)، وعلى النقيض من أسد، يصف تقنيات الجسد كظواهر متعدّدة الأبعاد تكون فيها العناصر الاجتماعيّة والنفسيّة والبيولوجيّة «**متشابكة بقوّة وبشكل لا ينفصم**» وبالتالي تتطلّب دراسة متعدّدة الأوجه. ثمّ هو لا يقترح، على وجه الخصوص، الانتقال مباشرة من الخطابات المؤثّرة (الموثوقة والمعتمدة) إلى تقنيات الجسد دون الانخراط في تحليل «سيكولوجي» أو ثقافي. ومع ذلك، فإنّ بعض علماء الأنثروبولوجيا الدينيّة المعاصرين يقتفون طريقة أسد في فحص الممارسة من جهة العوائد وتهذيب الذّات. فعلى سبيل المثال، تركّز كلّ من دراستي صبا محمود (Mahmood 2005) وتشارلز هيرشكايند (Hirschkind 2006) الثريتين، حول حركة النساء المسجديّة (محمود) وخُطب شرائط الكاسّيت (هيرشكايند) ضمن سياق الصحوة الإسلاميّة بمصر؛ على تهذيب الجسد والذّات من خلال الممارسات الأخلاقيّة. وقد تحاشى كلاهما أيّ انشغال بوصف البنى التأويليّة وتحليلها، والطرق التي تَغرسُ بواسطتها الممارساتُ الأخلاقيّة المتمثّلة في إلقاء النسوة للدروس في المساجد والإصغاء إلى خُطب شرائط الكاسّيت؛ معرفةً ثقافيّة في الذوات. فصبا محمود (2005, 140) تُحلل الأفكار الأخلاقيّة ومشاعر

الخوف والرجاء والمحبة المركّبة التي يُشدد عليها في العديد من دروس المساجد بصفتها فعلًا تقويًا. وبالمثل، بينما يشير هيرشكايند (2006, 31) إلى تعدّد الأفكار ضمن حركة الصّحوة الإسلاميّة، إلا أنه يصب تركيزه على الكيفية التي يضخ بها البُعدُ السّمعي لـ«الأنشطة الحسيّة» استعداداتٍ أخلاقيّةً في «**الرؤية غير التجسيدية للعقل**». ومع ذلك فإنّه يمكن تصحيح إشكالات العقل غير المتجسّد و «**المحاكاة المحضة**» أو الغُفلة (انظر: Lambek 2000)، في إطار أنثروبولوجيا ثقافيّة تُموضِعُ التمثّلاتِ والنماذجَ المشتركة داخل مجتمعات الممارسة، لكنها تستنبط في الآنِ نفسِه المعرفة الثقافيّة من الممارسات الأخلاقيّة، وتحلّل تجسُّدَ الفِعل التقوي والمنتج الإنساني الماديّ (انظر: Keller & Keller 1996, 159-179).

وعلى وجه الخصوص، وبدلًا من نبذ التحليل الثقافي نظرًا لقصور المنظورات الرمزيّة والتأويليّة الموجودة، يمكننا صياغة مناهج أكثر مواءمة وكفاية لتمثيل المعرفة الثقافيّة. ذلك أنّ المشكل الرئيس ليس في كون كليفورد غيرتز أو فيكتور تيرنر، وأشياع مقارباتهما، قد حاولوا تقديم تحليل ثقافي للرموز والأفعال الطقوسيّة، وإنما في أنّ أطرهم النظريّة كانت في حاجة إلى قدر معتبر من الصقل. ولسوء الحظ، كثيرًا ما يُهتدى بالعديد من أفكارهم، إلى حدّ السّاعة، بشكل غير نقدي. وكمثال على ذلك، القول المأثور عن كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) بأنّ الدين هو نظام رموز وأنّ الرّمز هو «**وسيلة لحَمْل تصوّرٍ، والتصوّر هو «معنى الرّمز»**» (1973, 91). ومن هنا تكون مهمّة الأنثروبولوجي الثقافي الرئيسة في نظره هي تقديم «**وصف كثيف ووافر**» للمعاني العموميّة المشتركة التي تكتسيها الأفعال الاجتماعيّة. إلّا أنّه على النقيض من ذلك، يخبرنا البحث الإثنوجرافي الوصفي أنّ الرموز تستدعي معانيَ وتصوّراتٍ متعدّدةً، قد تشير أحيانًا إلى أشياء مشتركة متواضَعٍ عليها، وقد تبدو أحيانًا أنها لا تشير إلى أي شيء (F.K. Lehman 1997). كذلك يقتضي التحليلُ الثقافي الإقرارَ بأنّ المعرفة عموميّة وخصوصيّة في الوقت نفسه؛ لأن اكتساب التصوّرات وحفظها وتعديلها يشترط قبليًّا وجودَ عقول فرديّة (Boyer 1993, 12).

ورغم إنتاجها توصيفات مسهبة لـ«مروحة الإحالات» (referents) التي تشير إليها الرموزُ أو قُلْ لمعاني الرموز المتعددة، فإنّ مقاربة فيكتور تيرنر

(Victor Turner 1964, 1965) للرمزيّة الدينيّة نزعت بدورها إلى تأويل الرموز والاستعارات بوصفها المكونات الأساسيّة، إن لم تكن الوحيدة، لرؤى العالم الدينيّة. غير أنّنا نرى أنّ البحوث الإثنوجرافية (العِرقية)، بما فيها توصيفات تيرنر لـ **«الأنهار الثلاثة»** في طقوس العبور عند شعب ندمبو، تشير إلى أنّ الرموز والاستعارات تتآلف مع مفاهيم وبنى معرفية مركّبة من أجل تأسيس تصوّرات تشمل الواقع في سعته[٢]. ولذلك يسعى جميع المساهمين متعدّدي الاختصاصات في هذا الكتاب، بالرغم من إحضار كلّ منهم لمنظوراته النظريّة والمنهجيّة الخاصّة به، إلى مواصلة تحليل المعرفة الثقافيّة المركّبة، متجنّبين في الآن نفسه سقطات المقاربات الرمزيّة والتأويليّة السّابقة.

وبقطع النظر عن عيوبه، فقد قدّم التوجّه الرّائج الذي يركز على عوائد الممارسة في أنثروبولوجيا الإسلام مساهماتٍ مهمّةً حول تجسّد الأخلاقيّات والذّاتيّات وتحولات تشكيل الذّات. إلّا أنّ هذه المقاربة للممارسة المتجسّدة وبواسطة إبستيميّة الملكة (الهابيتوس)، تنبذ التحليل الثقافي؛ بل والأدهى من ذلك، أنّها تفكك المعرفة الثقافيّة إلى ممارسة غافلة (أوتوماتيكية). لذلك، فإنّ الحفاظ على تمايز تحليلي بين الممارسة والمعرفة والسياق طبعًا ومواصلة التحليل الثقافي، سيساعدنا على إنتاج أنثروبولوجيا أكثر إنارة. ففي حين أنّ دراسة العوائد قد تكفي في حالة الاستعدادات والذّوات المتجسّدة الأكثر توحدًا وتفردًا، إلا أنّ ذلك عكس ما نلاقيه عادةً في السّياقات الإثنوجرافية. فعلى سبيل المثال، تروي كايرولي قصص نسوة شابّات عاملات في مصانع المغرب الأقصى يؤدّين أنوثة «حديثة»، فيستعملن مستحضرات التجميل وأحمر الشفاه ويتشاركنها خلال استراحات الفطور في المصنع. غير أن بعضًا منهنّ يؤدّين أيضًا تقوى «عموميّة» في سياقات أخرى، عبر ارتداء الثياب الطويلة والجلباب وغطاء الرأس وإقامة الصلاة والصوم. وبالمثل، تعرّفنا خسروي (Khosravi 2008, 164) إلى الشيده، وهي قائدة أنثى

---

(٢) كتب تيرنر (Turner ١٩٦٤م): «كلّ «نهر» هو رمز متعدّد البؤر مع مظلّة من المرجعيّات تتراوح من قيم الحياة، والأفكار الأخلاقيّة، والأعراف الاجتماعيّة، إلى العمليّات والظواهر الفسيولوجيّة الهائلة. ويبدو أنّه يُنظر إليها على أنّها قوى تُسند إن لم تكن تُشكّل، حسب تركيبات متنوعّة، ما يتصوّره شعب ندمبو (Ndembu) على أنّه الواقع».

لمجموعة صوفيّة في أحد أحياء الطبقة الوسطى بطهران، تؤدّي «**صوفيّة متأنّقة**» تمزج فيها بين «**إذلال الذّات**» و«**تأكيد الذّات**»، مجسّدة بذلك التقوى «**التقليديّة**» جنبًا إلى جنب مع «**العلماني**» (the secular). ولا يُمثِّل هذا النوعُ من أداءات الذّات التي تتقلّب عبر السياقات الاجتماعيّة، وهذه التجسيدات المتنوّعة أو المتمازجة لإحساسات الذّات؛ أمرًا نادرًا. فصبا محمود، تشير في دراستها المتميّزة الموسومة بـ**سياسات التقوى** (Mahmood 2005, 120-121)، إلى أنّ «**تشكيلات شديدة الاختلاف للشخصيّة يمكن أن تقطن الفضاء الثقافي والتاريخي نفسه، بحيث يكون كلّ تشكيل منها نتاج تشكل خطابي مخصوص، وليس نتاج الثقافة ككلّ**». ولذلك، وبدلًا من تفكيك المعرفة الثقافيّة والسياق الاجتماعي إلى مجرّد عوائد ممارسة، سيكون من الأجدى العمل جيئةً وذهابًا انطلاقًا من الممارسات المتجسّدة، وصولًا إلى المعرفة وإلى علاقات السّلطة وإلى جوانب السياق الأخرى. ويمكن أن يساهم السير في هذا الاتجاه الجديد في إنتاج أنثروبولوجيا للإسلام عبر التحليل الثقافي في تعزيز فهمنا للتمفصلات المعقّدة بين الأفكار، والتجسيدات المتعدّدة في الممارسة، وإنتاجات التصرفات.

مصادر الفقه الإسلامي: التحولات الاجتماعيّة السياسيّة

يجب أن نُولي قدرًا بالغًا من الاهتمام لمفاهيم الاستدلال وأساليبه ومبادئ الفقه الإسلامي المركّبة التي يعتمد عليها المسلمون ويعيدون تشكيلها وتعريفها في التحولات الاجتماعيّة السياسية المعاصرة. ففي الفترة التكوينيّة ما بعد النبويّة إلى حدود بداية القرن العاشر الميلادي، شدد الفقهاء على الاجتهاد مستخدمين مناهج قد تنوعت على امتداد المجال الشاسع الذي تقطنه الجماعات المسلمة. وقد تمثّل «التيّاران» الأساسيّان المتنازعان في **أهل الرأي**، الذين اشتهروا باعتمادهم على العقل، **وأهل الأثر**، الذين فضّلوا عمومًا اعتماد حتى الأحاديث «الضعيفة» بدلًا من الاستدلال القياسي والقواعد المستمدة من عمومات القرآن (Auda 2008, 63-64). وعلى صلةٍ مع هذه التيارات الفقهية، جرت المناظراتُ الكلاميّة المعتزليّة/الأشعريّة، حيث ادّعى المعتزلة بأن للقيم الأخلاقيّة وجودًا موضوعيًا بإمكان الناس إدراكه، في حين قال الأشاعرة «**بأن هذه القيم لا يمكن تحديدها إلا من خلال**

أحكام الله» (Johnston 2004, 236). ومن المهمّ الإشارة إلى أن المنظور الكلامي الأشعري، بما فيه القول بأن القيم الأخلاقيّة لا يمكن إدراكها إلا من خلال وحي الله في القرآن والسنّة، قد هيمن على الحقبة الكلاسيكيّة من بداية القرن العاشر إلى بداية القرن الثالث عشر، وكان رافدًا أساسيًّا في النظريّات التشريعيّة (أصول الفقه) التي أنتجتها المذاهب الفقهيّة السنيّة. وعلاوة على ذلك، فقد كان تشكّل المذاهب الفقهيّة السنيّة وتطويرها حدودًا وقواعد فقهيّة ومنهجيّات تأويليّة واضحة، علامة على الانتقال نحو هيمنة التقليد في الفقه، وكل ذلك كان جزءًا من «**التحول المعرفيّ (الإبستيمولوجيّ) الذي مكّن من التشديد المتزايد على التحديد الفقهي**» (Ibrahim 2015, 37).

لكن، عوضًا عن النظر إلى هذ التحوُّل إلى إبستيمية التقليد على أنّه غلق لباب الاجتهاد، يفترض أحمد فكري إبراهيم، متأسّيًا بشيرمان جاكسون، وجود متسلسلة اجتهاد ـ تقليد «**حيث هيمن الاجتهاد إلى حدود القرن الثاني عشر، بينما هيمن التقليد إلى حدود القرن التاسع عشر**» (ibid., 22). وقد زاد تشديد النخب السياسيّة والفقهية المسلمة على التحديد الفقهي من أجل تحقيق ثباتٍ وتعميم تشريعيين في سياق توسّع الدول ومركزتها. ويجادل إبراهيم بأنّ الشريعة الإسلاميّة قد اكتسبت قدرًا مهمًّا من المرونة في خضمّ النزاع حول انتقاء أقلّ الآراء الفقهيّة صرامةً في المذاهب وفيما بينها (أي تتبع الرُّخَص أو التخيّر)، والجمع بين رأيين فقهيين حول الممارسة التشريعية نفسها (أي التلفيق)، قبل أن يتمّ القبول بهما تدريجيًّا، وهما ممارستان تدخلان ضمن مقولته المفهوميّة **الانتقائيّة البراغماتيّة**. فهذه الممارسات، كما يؤكّد إبراهيم، قد نشأت في كنف التقليد الفقهي وليس من محاولات النظر المباشر في المصادر النصّية بحثًا عن حكم مسألة بعينها. لكن نحن بحاجة إلى مزيد من البحث في تغيّر آراء المذاهب الفقهيّة السنيّة حول مشروعيّة الانتقائيّة البراغماتيّة من الأزمنة قبل الحديثة إلى الأزمنة الحديثة، حيث يبدو أنّ هذه الممارسات قد صارت تحظى بقبول واسع لدى أهمّ المذاهب السنيّة في الأزمنة الحديثة، خصوصًا تحت وطأة التأثير الاستعماري والسعي إلى صياغة قانون للدول القوميّة الحديثة. وفي هذا الإطار، يقدّم عمر أواس (الفصل الثاني) مناقشةً مستفيضة للتغيّرات المؤسسيّة والخطابيّة في الشريعة التي أحدثها الاستعمار. ويُبرز إبراهيم كيف أن فاعلين اجتماعيّين متعدّدين،

من ضمنهم نخب ومساعدون في المحاكم المصريّة العثمانيّة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ومشرّعون مصريّون ممّن سنّوا جزئيًّا في القرن العشرين قوانينَ الأسرة المستوحاة من الشريعة، وإصلاحيون وحركيّون (نشطاء) في القرنين العشرين والحادي والعشرين في صياغتهم لرؤيةٍ لدولة إسلاميّة؛ قد استخدموا الانتقائيّة البراغماتيّة في سبيل بلوغ أهدافهم. ويشير منهاجي (Minhaji 2008, 305) إلى إصدار الحكومة الإندونيسيّة، في عملية أشرفت عليها وزارة الشؤون الدينيّة بالتعاون مع علماء ومؤسّسات إسلاميّة، **مدوّنة الشريعة الإسلاميّة في إندونيسيا** التي تطبّق مبدأ التخيُّر في العديد من قوانينها. وقد كان إقرار هذا التشريع القانوني سنة ١٩٩١م، مع اقتراب نهاية نظام الرئيس سوهارتو، جزءًا من استراتيجيّة تهدف إلى تعزيز مشروعيّة الدولة في سياق أزمة عميقة متعدّدة الأبعاد (Daniels 2007, 242). وبذلك يتّضح من هذه الحالات أنه بالإمكان استخدام الأدوات الفقهيّة نفسها في تشييد تنويعة من الأبنية البراغماتيّة والإيديولوجيّة والاجتماعيّة السياسيّة.

وهذا هو أيضًا حال العديد من المبادئ والمصادر ومناهج الاستدلال الأخرى في الشريعة. فقد اعتبرت جميعُ المذاهب الفقهيّة التقليديّة القرآنَ والسُّنةَ المصدريْن الأساسيّين للتشريع، ووضعت العديد من المناهج اللغويّة النصّية لاستنباط الأحكام منهما انظر: (Auda 2008, 88). كما أقرّت الغالبيّة العظمى من الفقهاء بأن الإجماع والقياس مصدران تشريعيان أساسيان. ويوجد العديد من مصادر التشريع الثانويّة، من قبيل رأي الصحابي والاستحسان وسدّ الذرائع والمصالح والاستصلاح والعُرف، وهي مصادر تتباين مواقفُ المذاهب الفقهيّة التقليديّة إزاءها. فالمالكيّة والحنفيّة والحنبليّة يقدِّمون رأيَ الصحابي على إجماع الصحابة أو العلماء، بينما يقدّم الشافعيّة إجماع الصحابة على رأي الصحابي. وأيّد المالكيّة والحنفيّة قاعدة أصوليّة جعلت العُرفَ دليلًا مستقلًا، بينما نظر الشافعيّة والحنابلة إلى العرف بصفته اعتبارًا يُراعى في تطبيق أحكام قائمة على أدلّة أخرى، لا كدليل قائم بذاته (Ibid., 130-131). وقد اعتبرت هذه المذاهبُ الفقهيّة السنيّة الكبرى الأربعة القياسَ مصدرًا من مصادر التّشريع، بينما تفرّد المالكية بالقول إنّ بإمكان قاعدة أصوليّة قائمة على القياس إلغاء حجيّة حديث آحاد صحيح. وبالمثل، لم يعتبر الشافعيّة والحنفيّة المصالحَ المرسلة ـ المصالح غير المنصوص عليها

في القرآن والسُّنَّة ـ مصدرًا من مصادر التشريع، في حين أقرّ المالكيّة والحنابلة بحجيّتها ما لم تتعارض مع القرآن والسُّنَّة والإجماع والقياس. ومع ذلك، فقد أدرج الشافعيّةُ المصالحَ ضمن القياس، وأدرجها الحنفية ضمن الاستحسان (Ibid., 120-122; Opwis 2005, 193).

ومع التركيز المتجدد على الاجتهاد، وظّف العديدُ من الإصلاحيين والنشطاء في القرنين العشرين والحادي والعشرين **المصلحةَ** كمفهوم مركزي، مرتبط غالبًا بنماذج مقاصد الشريعة، ضمن التحولات الاجتماعيّة السياسيّة. ومن ذلك استنادُ جمال الدين القاسمي (١٨٦٦ ـ ١٩١٤م) ومحمّد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م)، وكلاهما من إصلاحيي أوائل القرن العشرين، على نموذج المصالح الذي وضعه الفقيه الحنبلي نجم الدّين الطوفي (ت٧١٦هـ/١٣١٦م) في دعوتهما المسلمين إلى التوحّد حول إسلام حقّ ونقيّ، وتوثيق عراهم في مواجهة الهجمة الاستعمارية الأوروبية (Opwis 2005, 198). فقد توافق نموذج الطوفي، بانطلاقه من المنهجيّة الفقهيّة التقليديّة وتشديده على «المصلحة العامّة» التي يمكن إدراكُها عقليًّا، تمام التوافق مع مشروعهما الإسلامي الحداثي، وجهودهما في مناهضة الخطاب الإصلاحي العلماني القائل بتخلُّف الشريعة وتنافرها مع العلوم العقليّة والمجتمع الحديث. وفي أواسط القرن العشرين، وظّف عالمُ القانون اللبناني صبحي رجب محمصاني (١٣٢٧ ـ ١٤٠٦هـ/١٩٠٩ ـ ١٩٨٦م)، والفقيه المغربي علّال الفاسي (١٣٢٨ ـ ١٣٩٤هـ/١٩١٠ ـ ١٩٧٤م)، والإصلاحي السّوداني محمود محمّد طه (١٣٢٧ أو ١٣٢٩ ـ ١٤٠٥هـ/١٩٠٩ أو ١٩١١ ـ ١٩٨٥م)، نموذجَ الفقيه أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت٧٩٠هـ/١٣٨٨م) في المصلحة ونظام الكليّات الثّابتة والخصوصيّات المتغيّرة في الشريعة. فقد استعمل محمصاني والفاسي نموذج الشاطبي لإبراز قدرة الشريعة على أن تكون النظامَ القانوني للسلطة التشريعية في الدولة القوميّة الحديثة، بينما استوحى منه محمود طه رؤيته لمجتمع قائم على المساواة والاشتراكيّة والديمقراطيّة (ibid., 201-208). وعلى النحو نفسه، استند راشد الغنوشي، وهو ناشط سياسي تونسي منذ عقد الثمانينيات، على نموذجي الشاطبي في المصلحة ومقاصد الشريعة في سعيه إلى تحقيق الحريّة والمساواة وحقوق الإنسان ضمن كيان دولة إسلاميّة (Johnston 2007, 171-176). ومن جهة أخرى،

اعتمد عالم الدين المصري عبد الوهّاب خلاف (١٣٠٥ ـ ١٣٧٥هـ/ ١٨٨٨ ـ ١٩٥٦م) وعالم الدين السوري محمّد سعيد رمضان البوطي (وُلد ١٣٤٧ ـ ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م)، على نموذج أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م) وفخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ/ ١٢١٠م) في المصلحة ومقاصد الشريعة بمنهجيّته التقليديّة التي تُدخل المصلحة في باب القياس، في مشروعيهما الهادفين إلى توسيع نفوذ الشريعة الذي ما انفكّ ينحصر في الدّول القوميّة الحديثة (Opwis 2005, 208-220).

وفي مطلع القرن الحادي والعشرين، انخرط العديد من الباحثين المسلمين في مجالي القانون والفلسفة في الاجتهاد ضمن التحولات الاجتماعيّة السياسيّة المعاصرة، حيث أنتجوا بعضَ المقاربات الجديدة لمصادر الشريعة. فقد كتب طارق رمضان، وهو فيلسوف ذو شعبيّة، العديدَ من الكتب التي يدعو فيها إلى إصلاح الشريعة وتجديدها كما يدعو فيها المسلمين في أوروبّا وبقيّة المجتمعات الغربيّة إلى المشاركة النّشيطة كمؤمنين ورعين في الحياة العامّة داخل المجتمعات العلمانيّة. ففي كتابه الأخير بعنوان **الإصلاح الجذري: الأخلاقيّات الإسلاميّة والتّحرير**، ينتقد طارق رمضان «الإصلاح التكيّفي» الذي يتقبّل تغيّرات العالم بسلبيّة، ويرمي إلى تغيير المسلمين بغية جعلهم متأقلمين مع النظام القائم لا غير. ويقترح في المقابل «الإصلاح التغييري» الذي «**يرمي إلى تغيير نظام الأشياء باسم الأخلاقيّات نفسها التي يسعى إلى التمسك بها، وبعبارة أخرى، يرمي إلى المضيّ خطوة إضافية بعد الانتقال من النصوص إلى الواقع: وهي الاشتغال على الواقع وتحسينه، دون القبول أبدًا بعيوبه ومظالمه على أنّها أقدار محتومة**» (Ramadan 2009, 33). كما يؤكّد رمضان على وجوب توسيع مصادر التشريع الإسلامي لتشمل العلوم الإنسانيّة والدقيقة، بما يؤلّف بين علماء النصوص وعلماء الواقع في سبيل تحقيق المقاصد العليا والأهداف الأخلاقيّة أي مقاصد الشريعة لرسالة الإسلام العامّة. وبذلك تكون مساهمة الدراسات الاجتماعيّة العلميّة لـ«**الوقائع الاجتماعيّة والثقافيّة العارضة**» مهمّة لأخذ مصالح الناس وأعرافهم بعين الاعتبار ضمن سيرورة صياغة الأحكام وإنفاذها (ibid., 97-98).

وبالمثل، يؤكّد جاسر عودة، وهو فيلسوف ذو خلفيّة أكاديميّة متعدّدة

الاختصاصات، على وجوب قيام الفقهاء باستشارة مختصّين في العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة بشأن بعض المسائل التي تتداخل فيها الشريعة مع العلم. ورغم أهمية هذه النصائح، فإنّنا بحاجةٍ إلى إجراء بحوث إثنوجرافية لتحديد مدى اعتماد الفقهاء المعاصرين **بالفعل** على الدراسات العلميّة في تقرير الأحكام (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب). وفي كتابه **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظوميّة**، يقدّم عودة الشريعة كمنظومة معرفية وشمولية ومفتوحة ومتعدّدة الأبعاد، تمثّل «المقاصديّةُ» سمتَها الأساسيّة، وهو ما يفصل مقاربته عن نصوصيّةِ (الاعتماد على المعنى الحرفي للنصوص) الكثير من الإصلاحيين المعاصرين (Auda 2008, 192-245). وفي ذلك يكتب عودة:

«**إنّ ما أحاجج عنه هو أنّ تحقيق مقاصد الشريعة الإسلاميّة هو الهدف العميق لكلّ مناهج الاجتهاد اللغويّة والعقليّة الأساسية، بصرف النظر عن اختلاف أسمائها ومقارباتها. وعلاوة على ذلك، إن تحقيق المقاصد، من وجهة نظر منظوماتيّة، يحافظ على الانفتاح والتجديد والواقعيّة والمرونة في منظومة الفقه الإسلاميّ. ولهذا، فإنّ صوابية ووجاهة أي اجتهاد يجب أن يُحدَّدا على أساس مستوى «مقاصديّته»؛ أي: مستوى تحقيقه لمقاصد الشريعة**» (ibid., 244-245).

يسعى عودة إلى النهل من أصول الفقه الكلاسيكيّة، ومن التأويلات المستجدّة المعاصرة، ومن الانتقادات ما بعد الحداثية للتقليد والحداثة. ومن ذلك أنّه يدعم التأويلات المستجدّة المعاصرة لمعاني المقاصد الكلاسيكيّة التي تحوّل مقصدًا ساميًا مثل «**حفظ الدين**» إلى «**حريّة الإيمان**» أو «**حريّة الاعتقاد**»، أو تحوّل مقصد «**حفظ العرض**» أو «**حفظ النفس**» إلى «**حفظ الكرامة البشريّة**» أو «**حفظ حقوق الإنسان**»، وتجعل من مقصد «**حفظ النسل**» نظريّة موجّهة نحو حفظ العائلة، وتحوّل مقصد «**حفظ المال**» إلى «**تكافل اجتماعي**» و«**تنمية اقتصاديّة**» و«**ازدهار مجتمعي**». وهو ما يثير لدى المسلمين المعاصرين التساؤل عن مدى مقبوليّة التسليم بهذه الضروب من التأويلات المستجدّة على حساب المعاني التقليديّة الرّاسخة. وعلاوة على ذلك، ينصح عودة، ونظرًا إلى تدنّي تصنيف المجتمعات ذات الغالبيّة المسلمة على مقياس التنمية البشريّة، المسلمين بأن ينظروا إلى «التنمية البشريّة» بوصفها «**تعبيرًا**

رئيسيًا في زماننا عمّا يسمّى في الفقه بالمصلحة العامّة، وهي المصلحة التي ينبغي أن تسعى مقاصد الشريعة إلى تحقيقها من خلال أحكام الشريعة الإسلاميّة» (ibid., 25).

إنّ الاستراتيجيّات المقاصديّة والمقاربات العقلانيّة التي يطرحها رمضان وعودة وغيرهما من الباحثين، هي استجابات مهمّة للتحدّيات الفكريّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة السياسيّة التي تواجهها المجتمعات ذات الغالبيّة المسلمة والأقليّات المسلمة في العديد من أصقاع العالم (انظر أيضًا: Black et al. 2013)[٣]. فهي تطرح أطرًا تمدّ المسلمين بإمكانيّات مذهلة لاستخدام الأدوات الفقهيّة التقليديّة في مواجهة ما يلاقونه من إقصاء وعنصريّة وبغضاء في المجتمعات العلمانيّة الحديثة، وما يلاقونه من فقر وقمع وصراع أهلي في الدّول القوميّة التسلطية الفاشلة. إلّا أنّ ذلك لا يمنع أيضًا وجود علماء وناشطين مسلمين يمارسون الاجتهاد عبر الرجوع مباشرة إلى النصوص الإسلاميّة التأسيسيّة، ويخلصون إلى أحكام أكثر توافقًا مع الأحكام التقليديّة. وعلى سبيل المثال، يقول لوبيك «Lubeck 2011, 275-276» إن «**الإحيائيّين النّازعين إلى الاجتهاد**» في شمال نيجيريا اختاروا تطبيق الشريعة، ويواصلون دعم الشرطة الدينيّة وتحدّي «**تدخّل المنظّمات الدوليّة غير الحكوميّة السّافر والضالّ في مجال حقوق النساء المسلمات**». ومن جهة أخرى، لا تزال الاستراتيجيّات «المحافظة» القائمة على الفقه يُستند عليها ويعاد تشكيلها في العديد من مؤسّسات المجتمع المدني وحركات الإسلام السياسي بغرض الاستجابة إلى الحاجيّات والظّروف الرّاهنة (انظر: ibid., 262-265; Daniels 2009; Zaman 2011a, b). وتستهوي هذه الاستراتيجيّات التقليديّة مسلمين من مختلف المواقع في المجتمع المحلّي والعالمي. ويهدف هذا الكتاب إلى وصف وتحليل أفهام وتطبيقاتٍ متعدّدة للشريعة وبعض انعكاساتها على التحولات الاجتماعيّة السياسيّة، وليس إلى التوصية بالمقاربات التي نعتبرها أكثر تناسبًا وتوافقًا مع العالم «الحديث».

---

(٣) يجادل جونستون (Johnston 2004) بأنّ أهمّ الإصلاحيّين المسلمين في القرن العشرين عرفوا تحوّلًا من موقف أشعري إلى موقف اعتزالي يعتبر العقل قادرًا على التمييز بين الصواب والخطأ واتخاذ قرارات أخلاقيّة فقهيّة تستند إلى مقاصد الشريعة. وقد استمرّ هذا الاتّجاه في القرن الحادي والعشرين.

الحداثة و(مذهب) العلمانيّة والإسلام السياسي

في هذا الكتاب، نفحص المعرفة والممارسة الثقافيّة، باعتمادِ تحليلٍ ثقافي مستمرٍّ، في نطاق من السياقات والتحولات المحليّة والإقليميّة والعالميّة. ويبحث المساهمون في الكتاب **ديناميّات الشريعة** الدّور الذي تلعبه خطابات الشريعة وممارساتها في التحولات الاجتماعيّة السياسيّة في ماليزيا وإندونيسيا وتونس ونيجيريا والولايات المتحدة، وفي مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي. وتتضمن هذه الدراساتُ نقاشاتٍ لاشتباكات الشريعة مع تحولات إصلاح علاقات الجندر، وبناء الأمّة، وتكوين المعارضات السياسيّة، ومواجهة الظروف ما بعد الاستعماريّة المتغيّرة في المجتمعات ذات الغالبيّة المسلمة، وتشكيل حركات من أجل التغيّير الاجتماعي السّياسي، ومناقشة التعدديّة العرقيّة والدينيّة والهويّة الإسلاميّة ووضعية الأقليّات. أضف إلى ذلك، أن العديد من هذه التحولات الديناميّة مرتبط بمشاريع الحداثة والعلمانيّة والإسلام السّياسي، أو مندرج ضمنها.

وفي الواقع، تكمن الإضافة المهمّة التي يقدّمها هذا الكتابُ في الطريقة التي نفحص بواسطتها تمفصلات الشريعة مع تنويعات الحداثة والعلمانيّة والإسلام السّياسي. وتوجد أدبيات متنامية حول استجابات المسلمين، وتبنياتهم وإنتاجاتهم لحداثاتٍ وعلمانياتٍ وأشكالِ إسلامٍ سياسيٍّ متنوعة. فقد نوّه العديد من الباحثين إلى سلطة الحداثة الغربية وتوالُد حداثات متعدّدة في المجتمعات غير الغربيّة، مشيرين إلى البعد **المكاني** لهذه الحداثات وإلى تباينها. وقد شدّد وائل حلاق (Hallaq 2004) وطلال أسد (Asad 2003) على النفوذ الهيمني للحداثات الغربيّة وتغييرها للمؤسّسات القانونيّة الإسلاميّة ما قبل الاستعماريّة، نظرًا لاختلال علاقات السلطة (بين الغرب المستعمِر وغير - الغرب المستعمَر). كما ساهم العديد من الباحثين في إثراء أفكارنا عن البعد المكاني للحداثات في المجتمعات المسلمة (Peletz 2002; Deeb 2006; Ozyurek 2006; Khosravi 2008; Daniels 2009) وفي المجتمعات غير المسلمة خارج «**الغرب**» (Liu 2011; Wallis 2013). ومن ذلك بحث نيلسن وكريستوفرسين (Nielsen & Christoffersen 2010) حول سُبل الحوار والمواجهة بين التقاليد الفكريّة والقانونيّة الأوروبيّة ومثيلتها الإسلاميّة. وراهنًا، تزايد

اهتمامُ الباحثين بالأبعاد الزمنيّة. وعلى سبيل المثال، فإنّ إسراء أوزيوريك (Esra Özyürek 2006) لا تكتفي بالإشارة إلى تأثير مختلف الحداثات الأوروبيّة المهيمنة على المجتمع التّركي على مدار القرن العشرين؛ بل تقارن كذلك بين حداثةٍ تركيّةٍ أنتجتها الدولةُ في مطلع القرن، وحداثة أنتجتها السّوق في أواخره. فهي ترى أنّ الأحزاب السياسيّة الإسلاميّة قد تمكنت في نهاية المطاف من الهيمنة على السّياسات الانتخابيّة بفضل صراعها ضدّ ذاكرة أتاتورك وتبنّيها حداثة نيوليبراليّة رأسماليّة. كما أشارت كارا واليس (Cara Wallis 2013) وشاو هوا ليو (Shao-hua Liu 2011) وغيرهما إلى التحوُّل الزمنيّ من الحداثة الاشتراكيّة إلى الحداثة النيبوليبراليّة الرأسماليّة في الصين. وإضافة إلى ذلك، يناقش كتاب **ديناميّات الشريعة** المشاريعَ العلمانيّة، التي تُعدُّ أساسيّةً لبعض الحداثات ومعارِضَة لأخرى، وذلك بالنظر إلى تنويعات الإيديولوجيّات والمفاهيم السياسيّة العلمانيّة والعلمنة (قارن بـ: Asad 2003).

وبالاستناد إلى تصوّر واسع عن الإسلام السياسي، يصف أيضًا المساهمون في هذا الكتاب ويحلّلون تمفصلات الشريعة مع ضروب عديدة من المساعي السياسيّة. فكما يشير إدوارد كورتيس الرابع (Edward E. Curtis IV 2014, 113): «**يمكن اليوم معاينة الإسلام السياسي عبر أرجاء المعمورة نظرًا إلى استخدام المسلمين للتّقاليد الإسلاميّة كموارد في تشكيل دساتير أممهم وصياغة أنظمتهم القانونيّة، وضمن العديد من الأنشطة السياسيّة الأخرى**». وتتضمّن أشكال الإسلام السياسي المشمولة بالنّقاش في هذا الكتاب المشاريع الدولتيّة، والأحزاب السياسيّة، ومنظّمات المجتمع المدني، ومجالس العلماء المسلمين والفتاوى، والحملات الإصلاحيّة، والحركات الإحيائيّة.

المنهجيّات متعدّدة الاختصاصات ومختصر الكتاب

يساهم هذا الكتاب في إثراء بعض المؤلّفات الحديثة التي جمعت دراسات متعدّدة الاختصاصات عن الشريعة في إندونيسيا وإفريقيا وأوروبّا وبعض نواحي الشّرق الأوسط. فقد تضمّن الكتاب الذي حرّره فينر وكاماك (Feener & Cammack's 2007) تحت عنوان **الشريعة في إندونيسيا المعاصرة** عمل باحثين في التاريخ والدين والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والقانون،

وهو يناقش الشريعة في القانون والمؤسّسات القانونيّة في إندونيسيا. وبالمثل، يجمع الكتاب الذي حرّره نيلسن وكريستوفرس (Nielsen & Christoffersen 2010) تحت عنوان **الشريعة بوصفها خطابًا: التقاليد القانونيّة والمواجهة مع أوروبّا** بين باحثين في التأويليّات والفلسفة والقانون، وذلك في سبيل دراسة التفاعلات بين التقاليد القانونيّة الإسلاميّة والأوروبيّة على مستوى النظريّة والممارسة في عدد من المجتمعات الأوروبيّة والشّرق أوسطيّة. كما يقدّم الكتاب الذي حرّره روبرت هيفنر (Robert W. Hefner 2011) تحت **عنوان سياسات الشريعة: الشريعة والمجتمع في العالم الحديث** عملًا مهمًّا أنجزه باحثون في علم السياسة والشؤون الدوليّة والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والدراسات الدينيّة والتاريخ، وهو يركّز على مكانة مقاربات الشريعة وممارساتها في السياسات الحديثة عند ثمانية مجتمعات ذات غالبيّة مسلمة، وهي السعوديّة ومصر وإيران وتركيا وأفغانستان وباكستان ونيجيريا وإندونيسيا.

أمّا الكتاب الجماعي الذي حرّره تشيسوورث وكوغلمان (Chesworth & Kogelmann 2014) الموسوم بـ**الشريعة في أفريقيا اليوم**، فينبني على عمل باحثين في الأنثروبولوجيا وعلم السياسة والدين والاتصال، ويستقصي النقاشات المعاصرة حول الشريعة في نيجيريا والسودان وكينيا وتنزانيا. وعلى الشّاكلة نفسها، يحتوي كتاب **ديناميّات الشريعة** الذي بين أيدينا عملًا أنجزه باحثون في الأنثروبولوجيا والدين والتاريخ والقانون والاتصال والميديا. وقد استقى المساهمون في هذا الكتاب معطياتهم عبر عدد متنوّع من المناهج، بما فيها الملاحظة بالمشاركة، والمقابلات البحثيّة، وجمع الفتاوى وتقارير الميديا والتقارير التاريخيّة والوثائق القانونيّة والخطاب المرويّ والمدوّن. ومن شأن هذا المسار، أي الجمع بين المنظورات والمناهج متعدّدة التخصّصات، أن يضيف مزيدًا من العمق والفهم إلى دراسة الشريعة.

وتستقصي فصول هذا الكتاب وتناقش طيفًا من القضايا التي صنّفتها في أربعة أقسام عامّة تبعًا لمحاورها الأساسيّة، رغم تداخل عدد من موضوعاتها المهمّة. وستعرض في الكثير من مقامات هذا الكتاب، مواضيعُ وأفكار على غاية الأهميّة بالنسبة إلى الدّارسين والباحثين في الإسلاميّات، والأديان المقارنة، والاقتصاديّات العالميّة، والسياسات ما بعد الاستعماريّة،

والعلاقات الدوليّة، ودراسات النساء. وتركّز فصول القسم الأوّل على إعادة إنتاج المذاهب الإسلاميّة التقليديّة وتقييمها في مواجهة التحدّيات المعاصرة، وفي ضوء مختلف المسارات التاريخيّة والمؤسسيّة. وفي الفصل الثاني، يقدّم عمر أواس لمحة عامّة عن تطوّر تقليد فقهي إسلامي مميّز، يعتبره جزءًا من تقليد خطابي أوسع، وتحوّلاته خلال الفترة الاستعماريّة. وبعد تقديم لمحة تاريخيّة عامّة، يحلّل أواس العديد من فتاوى علماء مجمع الفقه الإسلامي الدولي التي تتّصل بالحقوق المعنويّة والأسهم الإسلاميّة، والأسهم الممنوحة، والتأمين الصحي، والتجارة الدوليّة. كما يوضّح الطريقةَ التي يشتبك بها علماءُ مجمع الفقه الإسلامي الدولي، في إصدارهم للفتاوى، مع التّقليد، لكنهم يعلون من شأن مفاهيم المصلحة والعرف ومقاصد الشريعة، فيُرخون بذلك الحبلَ التأويلي الوطيد الذي يصلهم بحرفيّة النظريّة الفقهيّة (أصول الفقه) الكلاسيكيّة، ويعيدون التأكيد على بعض ملامح المشاريع الإصلاحيّة في القرن العشرين. ويلاحظ أواس أن تركيز علماء منظمة التعاون الإسلامي على هذه المفاهيم الفقهيّة يشير إلى اعتمادهم الكبير على العوامل السياقيّة، ويؤشّر على ظهور أنماط تأويل جديدة هجينة تجمع بين التقيّد بالقواعد الفقهيّة الرّاسخة والاستخدام المبتكر للتعليلات الفقهيّة. كما ينبهنا إلى أنهم ينتجون هذه التأويلات، ضمن مشروع يستهدف تجديد الشريعة؛ كجزء من الاستجابة للسياقات ما بعد الاستعماريّة المتغيّرة والمتقلّبة على الدوام. ويؤكّد أواس أنّ هذه الحالة تُبرز كيف أن المبادئ الفقهيّة الإسلاميّة التقليديّة قابلة لـ«**التكيّف بشكل مذهل**»، حيث يواصل العلماء المسلمون الاستنادَ إليها في مواجهة الاضطراب التاريخي المستمرّ.

وفي الفصل الثالث، يفحص نجيب أحمد برهاني الفتاوى والنقاشات حول انتحار محمّد البوعزيزي وآخرين غيره حرقًا، احتجاجًا على الأوضاع القمعيّة والحكومات في الشّرق الأوسط وشمال أفريقيا. ومن خلال وصف تناقض مكانتي الشهادة والانتحار في التّقليد الخطابي الإسلامي، يبيّن برهاني أنّ نيل درجة الشهيد يكون عند الموت في صراع ضدّ الطغاة والحكّام الجائرين، بينما يبقى الانتحار محرّمًا بشدّة. واتساقًا مع هذا التّقليد الفقهي، أعلن العديدُ من العلماء المسلمين، مستخدمين مختلف أشكال وسائل الإعلام، أنّ ما أقدم عليه البوعزيزي من حرقِ نفسِه يعتبر انتحارًا ولا يدخل

في مفهوم الشهادة، لتبقى تصريحات يوسف القرضاوي المتعاطفة استثناءً ضمن موجة الإدانة العلميّة الدينيّة. إلّا أنّ برهاني يُبرز أن الشعب التونسي يعتبر البوعزيزي شهيدًا وطنيًّا غير عابئ بتصريحات علماء الدين، مما يشير إلى تنامي (مذهب) العلمانيّة والدّين المدني في خضمّ بحث الشّعب عن تأويلات ومنظورات تتوافق مع المشاعر النفسيّة الاجتماعيّة لمن يرزحون تحت نير الأنظمة الفاسدة والقمعيّة. وبدلًا من تقنيّات الجسد المفروضة فوقيًّا، يجادل برهاني بأنّ الشعب التونسي ابتدع تقنيات جسد خاصّة به عبر مسالك حياته اليوميّة المضنية، تقنيات أضفت معنى خاصًّا على موت البوعزيزي.

وفي الفصل الرابع، يشدّد روبرت هيفنر (Robert Hefner) على أن التصورات الشعبيّة حول الشريعة في إندونيسيا تعكس التأثير القوي لظرفين أحدهما تنظيمي والآخر إبستيمولوجي، وهما تاريخ التعليم الإسلامي ومضمونه، والازدهار المذهل للجمعيّات الاجتماعيّة الخيريّة الإسلاميّة. فعلى نقيض تمحور التعليم المدرسي في الشّرق الأوسط حول الفقه منذ القرن العاشر، لم تنشأ المدارس ذات النزعة الفقهيّة في إندونيسيا وغالبيّة شرق آسيا إلّا في القرنين التاسع عشر والعشرين. وهنا، نزع التشريعُ الإسلامي نحو التركيز على سير الملوك المسلمين، وحفظ القرآن، والسيرة النبويّة، والروحانيّة الإسلاميّة، والتّهذيب الأخلاقي، أكثر منه على الأطروحات الفقهيّة والفقه. وبعد فترة وجيزة من نمو المدارس الداخليّة الإسلاميّة، تشكّلت حركاتُ الإصلاح الإسلاميّة أو الحركات «الحداثيّة» التي أنشأت مدارس إسلاميّة على طراز المدارس الأوروبيّة التبشيريّة. وقد نظمت المحمديّة، وهي جماعة «حداثيّة» رائدة، من خلال ممارسة الاجتهاد الجماعي والتأكيد على مبدأ المصلحة، الذي فهمته بوصفه مستمدًّا من مقاصد الشريعة؛ شبكة واسعة من المؤسّسات الاجتماعيّة الخيريّة تشمل مدارس وجامعات وملاجئ أيتام ومستشفيات وبنكًا قوميًّا. ومن الدّال، في هذا الشأن، تنويه هيفنر إلى أنّ عزوف الإصلاحيّين الإسلاميّين الإندونيسيّين عن ترويج تأويلات خطابيّة مستجدّة للتقاليد الإسلاميّة، وعجزهم عن إبلاغ هذه الخطابات إلى النخب الاجتماعيّة والسياسيّة، أدّى إلى تعقيد مشاريعهم في خضمّ التحدّيات التي طرحها بروز طيف واسع من التنظيمات الإسلاميّة

السياسيّة في فترة ما بعد نظام سوهارتو. فعلى الرغم من أنّ أكبر تنظيميْن إصلاحيّين، وهما نهضة العلماء والمحمدية اللذان تشكّلا في أوائل القرن العشرين، كانا قادرين فيما مضى على توجيه دفة النقاشات حول الشريعة بعيدًا عن الدعوات المنادية بإقامة دولة إسلاميّة، فإنّهما يواجهان ظروفًا متغيّرة في إندونيسيا المعاصرة. فهما يواجهان ظهور العديد من التنظيمات المعيارية الجديدة التي تمتد جذورها إلى حركات إسلاميّة عبر قوميّة، وانحسار قوة تأثيرهما على الشؤون العامّة، واحتدام التّنازع في صفوفهما حول الأخلاقيّات العموميّة. أضف إلى ذلك، أنّ المجلس الوطني لعلماء إندونيسيا، الذي صُمّم ليكون مؤسّسة ربط إسلاميّة تابعة ومطواعة في ظلّ نظام سوهارتو، برز كمنظّمة «مجتمع مدني» مستقلّة، كما تصف نفسها، بينما تنسج روابط مع المتطرّفين الإسلاميّين السياسيّين، وتُصدر فتاوى محافظة. ومع ذلك، وبالاستناد إلى بحثه المكثّف حول هذه المواضيع، يجادل هيفنر بأنّ صعود المنظّمات الإسلاميّة السياسية وتزايد التقوى العامّة لم يؤدّ إلى دعم أكبر للأحزاب السياسيّة الإسلاميّة، وذلك لأنّ التصور الإندونيسي الشعبي حول الشريعة ظلّ مطبوعًا إلى حدّ كبير بالمصلحة التي تعكس روح مقاصد الشريعة.

ويركّز القسم الثاني من هذا الكتاب على الشريعة في علاقتها بالدّولة والمجتمع. ففي الفصل الخامس، يصف جيمس فرانكل ثلاثة عشر قرنًا ونيّفًا من تاريخ المسلمين في الصّين، وطرق تحوّل مقاربات المسلمين الصينيّين للشريعة من قانون يحكم كلّ جوانب الحياة، إلى تركيز ضيّق على القانون الطقوسي الجمعي والممارسات الدينية الفرديّة. وقد تقلّبت العلاقةُ بين الدول الصينيّة والأقليّات المسلمة على مدار هذا التاريخ الطويل، مع بعض الدفع نحو المزيد من الاستيعاب والسماح بمساحات متنوّعة للشريعة. ويُشير فرانكل إلى أنّ الضغوط الهادفة إلى استيعاب السّكّان المسلمين دفعت مفاهيم الشريعة إلى الاحتكاك بأفكار كونفشيوسيّة وكونفوشيوسيّة ـ مُحدثة، حول الطقوس والتّراتب الاجتماعي والوئام والعدالة وتهذيب الذّات، وهو ما أدخل تغيّرًا على المعرفة والممارسة الإسلاميّة. كما لعبت الدّول الصينيّة دور الوسيط في النزاعات المذهبيّة بين المسلمين الصينيّين من مختلف التوجهات الدينيّة، مثل علماء هان كتاب المتأثّرين بشدّة بالكونفشيوسيّة، والطريقة

الصوفيّة القلندريّة. وعلاوة على ذلك، يصف فرانكل أشكال الإسلام السياسي التي انخرط من خلالها المسلمون المتصيّنون، الجامعون في آنٍ واحدٍ بين هويّات صينيّة ومسلمة، في «التوافق والصراع» مع الدول الصينيّة. فقد انحازوا أحيانًا إلى جماعاتهم غير المسلمة ضمن الصراع من أجل تغيير النظام الصيني من داخله. كما أعلن في أحيان أخرى، الكثير من المسلمين الناطقين بالتركيّة في منطقة شينجيانغ، على غرار الأويغور، عن معارضتهم الصريحة للهيمنة الصينيّة، التي بقيت ترى فيهم خطرًا إلى اليوم. كما اهتمّ فرانكل أيضًا بالكيفيّة التي واجه بها المسلمون الصينيّون العديد من مشاريع الدولة، بما في ذلك الحداثة العلمانيّة، منذ أوائل القرن العشرين. وفي حين أدّت فترة ما بعد الإصلاح خلال عقد الثمانينيات إلى ضمانات دينيّة أكبر فيما يتعلّق بالصلاة والحج، ظلّت ممارسات الصوم الإسلاميّة معطّلة؛ لأن الدولة العلمانية لا تعتبرها جزءًا من الدين «الطبيعي» (أي السوي، المقبول).

وفي الفصل السادس، يصف تيموثي دانيلز مجموعة واسعة من مشاريع الشريعة في ماليزيا تشمل أحزابًا سياسيّة، ومنظّمات غير حكوميّة، والحكومة ذات الغالبيّة الإسلاميّة، التي سهّلت إضفاء الطابع المؤسّسي على (مأسسة) قوانين الأسرة المستمدّة من الشريعة وحدّت من القوانين الجنائيّة (الحدود). وفي حين تدعم غالبيّة هذه المشاريع تطبيق الشريعة على هيئة قانون وضعي، تقترح بعض المشاريع الإصلاحيّة، مثل المشروع الخاصّ بالمنظّمة النسويّة الإسلاميّة المسمّاة أخوات الإسلام، أو مشروع زعيم المعارضة الكاريزمي أنور إبراهيم، توجهًا أشد إيغالًا في «العلمانيّة الدينيّة» يرونه أكثر توافقًا مع الأهداف الشاملة للشريعة. وينظر دانيلز في حدثين اجتماعيّين سياسيّين مثيرين للنزاع يُظهران أنماط التفاعل بين مشاريع الشريعة تلك ومشاريع الحقوق العلمانيّة الليبراليّة. فعلى الرغم ممّا يبدو من ترابط قويّ بين مشاريع الشريعة وحملات إصلاح العلاقات بين الجنسين، فإنّ هذا الترابط يظلّ ضعيفًا فيما يتعلّق بإصلاح التراتبيّات بين الأديان وبين الأعراق.

ويستكشف الجزء الثالث كذلك موضوع الشريعة والعلاقات بين الجنسين في ثلاث مجتمعات ذات غالبيّة مسلمة: ماليزيا ونيجيريا وباكستان. ففي الفصل السابع، تركّز لورا إلدر على النساء الماليزيّات المتربّعات على رأس مجالس الشريعة وهيئات الأوراق الماليّة البنكيّة، واللواتي يضعن تفسيرات

تحدّد مدى توافق منتجات سوق التمويل الإسلامي مع الشريعة. وقد أخبرنها بأنّ قراراتهنّ حول توافق «**عمليّات البيع وإعادة الشراء المرتبطة بالصفقات**» مع الشريعة، تستند إلى آراء أقليّة في المذاهب الفقهيّة تخالف ما يقول به المذهب الشافعيّ المهيمن تاريخيًّا في ماليزيا. وهذا مثال على ما يسمّيه إبراهيم الانتقائيّة البراغماتيّة (Ibrahim 2015). فعلى غرار علماء مجمع الفقه الإسلامي العالمي، تشعر هؤلاء النسوة الخبيرات في الشريعة بالقلق إزاء درجة «**عدم اليقين**» (الغرر)، وهي صفةٌ ينبغي تفاديها في المعاملات الماليّة بحسب العلماء القدامى. ومبدئيًا، قرّر هؤلاء النسوة والبنك الوطني أنّ مستوى «**الغرر**» مقبولٌ على أساس المفاهيم الفقهيّة للعرف والمصلحة، والتي تشمل «**الحاجة إلى التنافس مع البنوك الأخرى**». وتذهب لورا إلدر إلى أبعد من ذلك، لتبرز كيف تُدرج خبيرات الشريعة في ماليزيا قيمًا نيوليبراليّة ضمن اجتهادهنّ في جواز المنتجات الماليّة الجديدة. ومع ذلك، تجادل إلدر بأنّ الخطابات التي تعتبر النساء «**عاملات دقيقات**» وتحصر «**عملهنّ الأساسي**» في الأمومة، تحدّ من سلطة خبرة النساء كمستشارات في الشريعة، وأنّها قد تحدّ من إمكانيّة لعب هؤلاء النسوة أدوارًا أكثر تحويلًا في المجتمع وفي الأسواق الماليّة.

وفي الفصل الثامن، تدرس سارة الطنطاوي بعض الأبعاد الجندريّة في ثورة الشريعة بشمال نيجيريا سنة ١٩٩٩م، والتي تمّ فيها تطبيق الشريعة الإسلاميّة بسرعةٍ استجابةً للمطالب الشعبيّة. فإثر الحكم بالإعدام على أمينة لاوال، وهي امرأة من طبقة الفلاحين الدنيا، من أجل ممارسة نشاط جنسي غير مشروع، وجّهت مجموعة من القادة السياسيّين الغربيّين ومؤسّسات ومنظّمات حقوق الإنسان الدوليّة انتقادات شديدة لقرار المحكمة الشرعيّة بخصوص هذه القضيّة وإلى الشريعة بشكل عامّ. ومع ذلك، تؤكّد الطنطاوي أنّ الضغط الدولي لعب دورًا معقّدًا في هذا الشأن، وأنّه لا يُوجد في نهاية المطاف دليل على أنّه كان وراء العفو عن أمينة لاوال. وبهذا، فإنّ انشغالها الرئيس هو تمثيل أصوات النساء المسلمات المحلّيات اللواتي يعارضن بعض جوانب الشريعة الإسلاميّة، والمجادلة بأنّ هذه الأصوات عادةً ما تُستثنى من الدراسات العلميّة بهدف تفادي تعزيز الاستعمال الإمبريالي لصورة «المرأة المسلمة المضطهدة» كمبرّر للتدخّلات العسكريّة. وبينما تثمّن الطنطاوي هذه

الخطابات العلميّة المناهضة للإمبرياليّة، ترى أنّ من واجب الباحثين إيجاد طريقة لتشمل كذلك المعارضة «الأهليّة» التي تبديها النساء المسلمات تجاه الشريعة. وقد أبرزت، اعتمادًا على أبحاثها الإثنوجرافية في شمال نيجيريا، أنّ لدى العديد من النساء المحليّات مخاوف جدّية حيال الطريقة التي يتمّ بها إعادة تطبيق الشريعة على خلفيّة منظورات الرجال المتزعّمين للمشروع الإسلامي السياسي «الذّكوري» المهيمن. وقد تحدّثت محاوِرَاتُها الإناث عن تجارب السحاق والحرمان من بلوغ الذروة الجنسية المنتشر لدى النساء، بسبب نزوع الممارسات الجنسيّة إلى إشباع الرجال. كما عبّرن عن أفكار ومشاعر نقديّة تجاه التطبيق الجائر و«المتحيّز ذكوريًا» للشريعة، داعيات إلى التغيير الثقافي، والولوج إلى التعليم الغربي، وحماية الشابّات من مخاطر الحمل المبكّر والولادة المبكّرة.

وفي الفصل التاسع، تستكشف مريم زمان الجندر والشريعة في علاقتهما بحركة الهُدَى وحركة جماعة التبليغ الدعويّتين في باكستان. وعلى عكس التفرقة التي يقيمها العديد من دارسي الإسلام بين حركات الإسلام السياسي وحركات الدعوة، فإنّ التصوّر الشعبي الشائع في المجتمع الباكستاني المعاصر يعتبر هذين الشكلين من الحركات الإسلاميّة متطابقين أو متشابهين إلى حدّ كبير. وكنتيجة للخلط بينها وبين حركات الإسلام السياسي التي تدعو الدّولة إلى تطبيق «الشريعة» على هيئة قوانين ثابتة، فإنّ الحركات الدعويّة تتجنّب استخدام مصطلح «الشريعة»، وذلك بالرغم من أنّ أتباعها ينهلون كثيرًا من مصادر الشريعة الأساسيّة، ويسعون إلى تطبيق المبادئ والمقولات الفقهيّة والمقاصد المستمدّة من القرآن والحديث في حيواتهم اليوميّة. ويتفادى هذان التنظيمان النقاشات السياسيّة الصريحة في فضاءات حركتهما. وتتمتّع حركة الهدى، التي أسستها امرأة تحترف مهنة حرّة وتحظى بتواصل قويّ مع نساء الطبقات الوسطى والعليا، بنفوذ يتجاوز حجمها المحدود. وهي تشجّع النساء على الاعتماد على معارفهنّ المستمدّة من دراسة النصوص المقدّسة بدلًا من أقوال «العلماء» المتأثّرة في نظرهنّ بعالم السياسة. وعلاوة عليه، ونتيجة التغيّرات الشخصيّة التي تُحدثها النساء في حياتهنّ اليوميّة ضمن هذه الحركة، فإنّهن غالبًا ما يتحدّين هياكل السلطة التقليديّة. كما أنهن يُنتقدن كثيرًا على عملهن إلى جانب نساء غير إحيائياتٍ في مهن عالية

المستوى لمدة طويلة. وفي المجمل، يرى هؤلاء النسوة أن الأفكار السّائدة حول التميُّز الجندري تقوم على تفسيرات خاطئة للمصادر النصيّة. أما جماعة التبليغ، التي أسّسها رجل في مطلع القرن العشرين، فهي تعبّر عن احترام أكبر لـ«العلماء»، لكنّها تركّز على إرسال أشخاص عاديّين في بعثات تدعو المسلمين إلى تصحيح ممارستهم الدينيّة. فكلتا الحركتين تدعمان سلطة «العلماء» من خلال التأكيد على أعمال التقوى غير المثيرة للجدل وتُهدّدان سلطتهم في الوقت نفسه من خلال الإصرار على اعتبار النساء «شريكات أساسيّات» في العمل النّشيط الهادف إلى القيام بالدعوة، ممّا يسهّل مشاركة النساء في بعثات السّفر والمدارس الدينيّة. ومع ذلك، تصرّ هذه الحركات التقوية على الفصل بين الجنسين، ولا يعمل سوى القليل من عضواتها الإناث خارج الأطر المخصّصة حصرًا للنّساء. ورغم ذلك، تلاحظ زمان أنّ التأويلات الدينيّة والأيديولوجيّات الجندريّة لكلتا الحركتين، تعتبر النساءَ مشاركاتٍ متساويات وتسمح لهن بلعب أدوار مهمّة في المجال العامّ، وهذا على عكس حركات الإسلام السياسي التي تنظر إلى مشاركة المرأة باعتبارها «ضرورة غير مرغوبة» من أجل تحقيق غايتها السياسيّة المتمثلة في ادعاء هذه الحالة.

ويفحص القسمُ الأخير من هذا الكتاب موضوعَ الشريعة والتعدديّة الدينيّة، وهو موضوع آخر مهمّ يتداخل مع بعض فصول الأقسام السابقة. ففي الفصل العاشر، تركّز وجيهة مالك على اختلاف التأويلات بين الأغلبيّة السنّية والأقليّة الأحمديّة في باكستان، اللتيْن يعتبر كلتاهما نفسَها من أتباع المذهب الفقهي الحنفي. ومع ذلك، فهما تختلفان حول مسألة ختم النبوّة مع النبيّ محمّد، وهو الاعتقاد الذي أصبح حجر الزاوية في العقيدة خلال الحقبة الكلاسيكيّة. فالأغلبيّة السنيّة الباكستانيّة تؤوّل عبارة (خاتم النبيين) الواردة في القرآن [الأحزاب: ٤٠] على أنّها إشارة إلى النبيّ محمّد بمعنى أنّه آخر أنبياء الله، فيما يؤوّلها الكثير من أتباع الأحمديّة بمعنى أنه آخر كبار الأنبياء أو آخر حملة شريعة الله، إذ يعتبرون ميرزا غلام أحمد نبيًّا تابعًا، ويرون أنّ الطعن في إيمان من أعلن إسلامه مخالف للأحاديث النبويّة. ومن جهة أخرى، تشير مالك إلى أنّ منظور الأغلبيّة السنّية مقرّر في قوانين الدولة، وذلك على الرغم من رؤية «مؤسّس» باكستان (محمد علي جناح)

لدولته كقوميّة علمانيّة متعدّدة الأديان، بما يفرض تضييقًا على الأفعال الخطابيّة والرمزيّة لأتباع الأحمديّة التي تعبّر عن هويّتهم كمسلمين. وتشير مقابلاتها البحثية مع أمريكيّين باكستانيّين من أتباع الأحمديّة إلى أنّهم يُشدّدون على هويّتهم الإسلاميّة لإثبات صفة الإقصائيّة لمشروع الشريعة المهيمن في باكستان، وللتفاوض على موقعهم ضمن المجتمع الأمريكي المسلم الأوسع. وتروي سرديّاتهم «**الاسترجاعيّة**» ما يعانونه من اضطهاد مستمرّ كأقليّة مسلمة على يد الأغلبيّة السنّية التي تعتبرهم مارقين عن الإسلام، فيما تروي سرديّاتهم «**المستقبليّة**» جهودهم الهادفة إلى الاندماج في المجتمع الأمريكي الذي يرون فيه «**أرض إسلام**». وتؤكد مالك على أنّ تجارب أتباع الأحمديّة مع الإقصاء تكشف عن الآثار الهدّامة لكلتا الآلتين الدينيّة والعلمانيّة.

في الفصل الحادي عشر، يقدّم تشارلز ألرز (Charles Allers) وصفًا دقيقًا لبناء زعيم المعارضة الماليزيّة رؤيةً عن ماليزيا ليبراليّة ديمقراطيّة وتعدديّة مستندًا على تأويلاته لكبريات مقاصد الشريعة. ويستقصي ألرز خلفيّة أنور من خلال تجاربه التعليمية المبكّرة ضمن محيط اجتماعي متنوِّع، ودوره القيادي اللاحق في النّشاط الإسلامي خلال عقد السبعينيات، قبل انضمامه إلى منظمة اتحاد المالايو القومي في العام ١٩٨٢م، متدرّجًا بسرعة في سلم المراتب ليصير نائبًا لرئيس وزراء ماليزيا في العام ١٩٩٣م. ويرى ألرز أنّ أنور طوّر مقاربته الجامعة والتعدديّة، مستحضرًا لأوّل مرّة مفهوم مقاصد الشريعة، خلال شغله لمنصب نائب رئيس الوزراء أواسط عقد التسعينيات. وإثر اتّهامه واعتقاله بتهمة الاحتيال وممارسة اللواط، أُقيل أنور من منصبه في عام ١٩٩٨م، ليحاكم ويُسجن لمدّة ستّ سنوات، مواجهًا بعد إطلاق سراحه اتهامات جديدة بممارسة اللواط أواخر الألفينيات، ليعود من ثمّة إلى السجن في عام ٢٠١٥م بعد ثبوت التهم عليه. وعلى امتداد هذه الفترة الزمنيّة، واصل أنور صياغة إيديولوجيّته الكونيّة والتعدديّة معلنًا توافق الإسلام مع الديمقراطيّة.

وأخيرًا، وفي الفصل الثاني عشر، يقدّم ديفيد بانكس (David J. Banks) قبساتٍ من بحثه الإثنوجرافي المعمّق في مدينة كوتا كينابالو عاصمة ولاية صباح. ويطرح مدخلًا اجتماعيًّا وتاريخيًّا مفصّلًا يُرشدنا إلى فهم المشكل الذي عطّل دهرًا من الزمان النقاش حول اكتساب المجموعات غير الملاويّة

لحقّ المساواة في المواطنة، والحال أنّ هذه المجموعات تمثل الأغلبية في ولاية صباح على عكس باقي شبه جزيرة المالاوي. فقد قام داتوك مصطفى هارون، الحاكم السابق ورئيس وزراء ولاية صباح إلى حدود العام ١٩٧٦م، بالتضييق على الحملات التبشيريّة المسيحيّة، ونظّم حملات اعتناق واسعة للإسلام. وقاد في ذلك مشروعًا يهدف إلى توحيد ولاية صباح في إطار هويّة مالاويّة جديدة تؤكّد على الإسلام واستخدام لغة المالايو الوطنيّة. وبعد هذه المناقشة التاريخيّة، ينتقل بانكس إلى بحثه الإثنوجرافي الذي أجراه في عدد من المساجد التي تحدّث فيها محاوروه عن الشعور الجامع الذي تنتجه وتعبّر عنه ممارسات الإنشاد الإسلامي الشبيهة بالعديد من ممارسات الشعوب الأصلية ما قبل الإسلام. كما يقدّم وصفًا دقيقًا للعبادة الشافعيّة المحليّة في مساجد كوتا كينابالو، منوهًا إلى انبثاق أفكار ومشاعر جديدة من صلب هذه الممارسات. ومن ذلك ما أفاد به روّاد المساجد المحليّون بانكس من أنّ تنامي اعتناق الصينيّين والهنود والشعوب الأصلية غير ـ المالاويّة للإسلام، وممارسة الطقوس الإسلاميّة، وتبادل الزيارات خلال الاحتفالات الدينيّة، يُشيع مشاعرَ المودّة وحبّ الخير بين الناس. وتنبع هذه التقنيات والاستعدادات الجسديّة في جزء منها من الممارسات التأديبية للنخب الاجتماعيّة والسياسيّة التي تتّخذ شكل مواعظ ونصوص علميّة.

وبأيّة حال، يرى بانكس أنّ الإسلام الذي يُمارس في صباح، يُمكن مقارنته بـ«**دين الحد الأدنى**» كما يصوّره الأدب الروسي ما بعد الحداثي. فمسلمو كوتا كينابالو يؤكّدون على ممارسة الإسلام بغاية إشباع احتياجاتهم الروحيّة التي تجعلهم أقرب إلى الله بعيدًا عن أيّة أجندات سياسيّة. وهم يتحاشون المنابر التي تنتشر فيها الخطب التي تتحكّم فيها الحكومة، ويبحثون عن خبرات ومعارف دينيّة شخصيّة، ويمارسون أنشطة خيريّة كجزء من جهادهم في حدود البدائل التي تسمح بها الشريعة. وعلاوة على ذلك، يربط بانكس بين هذه الممارسات المتجسّدة وأفكار مبحوثيه حول الجهاد بالفكر، ومشاعرهم عن الواجب والمحبّة تجاه المجموعات غير الملاويّة، وبين المفاهيم الناشئة حول الاندماج الوطني.

نأمل أن تُلقي هذه الفصول، التي تتناول تمفصل الشريعة مع أشكال مختلفة من المعرفة الثقافيّة والممارسات والتحولات الاجتماعيّة السياسيّة؛

بعضَ الأضواء الجديدة على أبعاد الدّين في عالمنا المعاصر. وبشكل عامّ، فإنّ هذا الكتاب يُرشدنا إلى إنتاج أنثروبولوجيا جديدة للإسلام تتجاوز الثنائية الزائفة: التقليد الخطابي/الأطر التأويليّة، وتتفادى خطر الوقوع في شرك العوائد المهمِل للثقافة، وتبتكر طرقًا ناجعة لمواصلة التحليل الثقافي، مما يلقي الضوء على التمفصل بين المفاهيم المركّبة والأشكال المتنوعة للحداثة والعلمانيّة والتديّن.

البيبليوغرافيا

1 - Asad, Talal. 1986. ***The Idea of an Anthropology of Islam***. Occasional Papers Series. Washington, DC: Georgetown University for Contemporary Arab Studies.

2 - 1993. ***Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam***. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

3 - 2003. ***Formations of the Secular***. Stanford: Stanford University Press.

4 - Auda, Jasser. 2008. ***Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach***. London and Washington, DC: The International Institute of Islamic Thought.

5 - Black, Ann, Hossein Esmaeili, and Nadirsyah Hosen. 2013. ***Modern Perspectives on Islamic Law***. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing Limited.

6 - Bowen, John Richard. 2012. ***A New Anthropology of Islam***. New York: Cambridge University Press.

7 - Bowen, John R. 2014. ***Religions in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion***, 6th edn. Boston: Pearson.

8 - Boyer, Pascal. 1993. Cognitive Aspects of Religious Symbolism. In *The Cognitive Implications of Religious Symbolism*, ed. Pascal Boyer, 4-47. Cambridge: Cambridge University Press.

9 - Cairoli, M. Laetitia. 2011. ***Girls of the Factory***. Gainesville: University of Florida Press.

10 - Chesworth, John A., and Franz Kogelmann (ed). 2014. ***Shari?a in Africa Today***. Leiden: Brill.

11 - Curtis, Edward E. IV. 2014. *The Call of Bilal*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

12 - Daniels, Timothy P. 2007. Liberals, Moderates, and Jihadists: Protesting Danish Cartoons in Indonesia. *Contemporary Islam* 1:231-246.

13 - 2009. *Islamic Spectrum in Java*Farnham and Burlington: Ashgate.

14 - Deeb, Lara. 2006. ***An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon***. Princeton: Princeton University Press.

15 - Feener, R. Michael, and Mark E. Cammack (ed). 2007. ***Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions***. Cambridge, MA: Harvard University Press.

16 - Geertz, Clifford. 1973. ***The Interpretation of Cultures*** New York: Basic Books.

17 - Gilsenan, Michael. 1982. ***Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East***. London: I. B. Tauris.

18 - Hallaq, Wael B. 2004. Can the Shari'a Be Restored? In ***Islamic Law and the Challenges of Modernity***, ed. Yvonne Yazbeck Haddad, and Barbara Freyer Stowasser, 21-53. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

19 - Hefner, Robert W. 2011. ***Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World***. Bloomington: Indiana University Press.

20 - Hirschkind, Charles. 2006. ***The Ethical Soundscape***. New York: Columbia University Press.

21 - Ibrahim, Ahmed Fekry. 2015. ***Pragmatism in Islamic Law: A Social and Intellectual History***. Syracuse: Syracuse University Press.

22 - Izutsu, Toshihiko. 1966. ***Ethico-Religious Concepts in the Qur'ån***. Montreal: McGill University Press.

23 - Johnston, David. 2004. A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century *Usòul Al-Fiqh. Islamic Law and Society* 11(2): 233-282.

24 - Johnston, David L. 2007. Maqâsòid al-Shar_'a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights. *Die Welt des Islams* 47(2): 149-187.

25 - Keller, Charles M., and Janet Dixon Keller. 1996. *Cognition and Tool Use: The Blacksmith at Work* Cambridge: Cambridge University Press.

26 - Khosravi, Shahram. 2008. ***Young and Defiant in Tehran***. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

27 - Kreinath, Jens. 2012. Toward the Anthropology of Islam: An Introductory Essay. In *The Anthropology of Islam Reader*, ed. Jens Kreinath, 1-41. New York: Routledge.

28 - Lambek, Michael. 2000. The Anthropology of Religion and the Quarrel Between Poetry and Philosophy. *Current Anthropology* 41(3): 309-320.

29 - Lehman, F. K. 1997. ***Cognitive Science Research Notes***. Unpublished Papers.

30 - Lévi-Strauss, Claude. 1960. Four Winnebago Myths: A Structural Sketch. In ***Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin***, ed. Stanley Diamond, 351-362. New York: Columbia University Press.

31 - Liu, Shao-hua. 2011. ***Passage to Manhood***. Stanford: Stanford University Press.

32 - Lubeck, Paul M. 2011. Nigeria: Mapping a Shari'a Restorationist Movement. In ***Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World***, ed. Robert W. Hefner, 244-279. Bloomington: Indiana University Press.

33 - Mahmood, Saba. 2005. ***Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject***. Princeton, NJ: Princeton University Press.

34 - Marranci, Gabriele. 2008. ***The Anthropology of Islam***. Oxford: Berg.

35 - Mauss, Marcel. 1973. Techniques of the Body. *Economy and Society* 2(1): 70-88.
36 - Minhaji, Akh. 2008. ***Islamic Law and Local Tradition: A Socio-Historical Approach***. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta.
37 - Nielsen, J.S., and Lisbet Christoffersen (ed). 2010. ***Shari?a as Discourse: Legal Traditions and the Encounter with Europe***. Farmham, Surrey: Ashgate Publishing Limited.
38 - Opwis, Felicitas. 2005. Masòlahòa in Contemporary Islamic Legal Theory. *Islamic Law and Society 12)2): 182-223*
39 - zyürek, Esra. 2006. ***Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey***. Durham: Duke University Press.
40 - Peletz, Michael G. 2002. ***Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia***. Princeton: Princeton University Press.
41 - Ramadan, Tariq. 2009. ***Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation***. Oxford & New York: Oxford University Press.
42 - Turner, Victor. 1964. Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage*. The Proceedings of the *American Ethnological Society* , Symposium on New Approaches to the Study of Religion,4-20.
43 - 1965. Ritual Symbolism, Morality, and Social Structure Among the Ndembu. In ***African Systems of Thought***, eds. Meyer Fortes and G. Dieterlen, 75-95. London: Oxford University Press, for the International African Institute.
44 - Varisco, Daniel M. 2005. ***Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation***. New York: Palgrave Macmillan.
45 - Wallis, Cara. 2013. ***Technomobility in China: Young Migrant Women and Mobile Phones***. New York: New York University Press.
46 - Zaman, Mohammad. 2011a. The Role of Religion in the Arab Spring. *E-International Relations*, December 16. http://www.e-ir.info/2011/12/16/ the-role-of-islam-in-the-arab-spring. Accessed 19 Mar 2013.
47 - Zaman, Muhammad Qasim. 2011b. Shari'a and the State. In ***Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World***, ed. Robert W. Hefner, 207-243. Bloomington: Indiana University Press.
48 - el-Zein, Abdul Hamid. 1977. Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam. *Annual Review of Anthropology* 6: 227-254.

القسم الأول

الشريعة والتقليد الخطابي

الفصل الثاني

الفتوى، والخطابيّة، وإنتاج الشريعة

عمر أواس

مقدمة

يدرس هذا البحث إنتاج الشريعة في الفترة ما بعد الاستعماريّة، وتحديدًا، يُحلّل الفتاوى المعاصرة بوصفها مؤشرات على التغيّرات الطارئة على القانون الإسلامي (الشريعة). من الناحية التاريخيّة، تطوّرت الجوانب الأساسية للفقه الإسلاميّ من مادة الفتاوى. ففي المراحل المبكّرة من التاريخ الإسلاميّ لم تكن هناك تقنينات مدوّنة لإرشاد النّاس في شؤونهم الدينيّة والاجتماعيّة، وتمثّلت طريقتهم في الاسترشاد حول ممارستهم الدينيّة في طرح مشاغلهم على الفقهاء الأوائل في شكل أسئلة دينيّة ـ قانونيّة يُجاب عليها في شكل فتاوى. ومن هذه الكتلة الحرجة من الفتاوى، بدأ تصنيف المراجع الفقهية الإسلاميّة وظهرت مدوّنة شاملة للقانون الإسلاميّ.

ومن هذا النشاط التشريعي نشأ تقليد شرعي إسلاميّ أعطى شكلًا محددًا للشريعة. وسنناقش هنا نشأة هذا التقليد الشرعي الإسلاميّ المميّز في القرن الثالث الهجريّ (التاسع الميلاديّ) وصولًا إلى القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلاديّ)، وإلى أيّ درجة صار هذا التقليد محددًا للشريعة حتى الفترة الاستعماريّة. وسنصف طبيعةَ العلاقة بين الماضي والتقليد الشرعي الإسلاميّ من خلال النظر في الأفكار والمؤسسات التي جسّدته، وسنصف كيف كانت تلك الأفكار والمؤسسات منتجات مباشرة لفتاوى الفقهاء السابقين الذين شكّلت أقوالُهم الفقهية محتوى المذاهب الفقهيّة التي تطوّرت في القرون اللاحقة.

ويوفّر هذا الأساسُ التاريخيّ أرضيّةً ملائمة لإجراء تقييم تاريخي تعاقبي

للتحوّلات التي عرفتها تقاليد الشريعة نتيجة اصطدامها بالاستعمار. وسندرس، في الجزء الأخير من هذا البحث، كيفيّة تغيّر ممارسة الإفتاء وطريقة تبرير الفتوى جرّاءَ تأثير الاستعمار في العالَم الإسلامي. وبالتحديد لقد انتُقِدت الممارسات المعمول بها في الشريعة الإسلاميّة ومذاهبها الراسخة من خلال عدسة الأفكارِ الغربيّة الحديثة، وكذلك الأفكارِ الإسلاميّة التي اعتُبرت تاريخيًّا منسجمةً مع طرائق التفكير «الحديثة». وهو ما أنتج حركاتٍ إسلاميّةً حديثة سعت إلى إصلاح الشريعة وإعادة تعريف علاقتها بالدولة والمجتمع.

وعلى وجه الخصوص، سوف ندرس الفتاوى المعاصرة التي أصدرها مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ، وهو منظّمة تجمع علماء من مختلف أرجاء العالم الإسلامي. وتتناول تلك الفتاوى مسائل اجتماعيّة برزت بسبب اصطدام الشريعة مع «الحداثة»، وتشمل مسائلَ من قبيل الخلايا الجذعيّة والبنوك الحديثة والاستثمار في سوق الأوراق الماليّة. ويمكننا من خلال هذه الفتاوى رسم خريطة إعادة إنتاج الشريعة في الحقبة ما بعد الاستعماريّة، وفي الوقت نفسه قياس مدى استجابة المسلمين للتحديات المعاصرة في ضوء التقاليد الفقهية الإسلاميّة.

الشريعة والتقليد القانوني الإسلاميّ

كانت تجارب الماضي وأحداثه جزءًا أساسيًّا من تشكُّل الشريعة. وقد رأت الأجيال اللاحقة أن هذه التجارب السابقة تتمتع بهالةٍ من السلطة، وهي التي صاغت ممارساتهم المعاصرة على نحو معياري. وبهذا، يمكن النظر إلى الشريعة كتقليد قانونيّ. لكن ما هو التقليد وما الذي يجعل الشريعة تقليدًا قانونيًّا؟ والسؤال الأكثر أهميّة هو إلى أيّ نوع من التقاليد القانونيّة ينتمي التقليد القانوني (الفقهي) الإسلاميّ؟ ليس التقليد مجرّد نقل لأفكار من الماضي، وإنما الإيمان بقيمتها الراهنة كذلك (Radin 1934, 62). وبهذا المعنى، يتمايز التقليد عن العُرف بتضمّنه إدراكًا واختيارًا واعييْن على نحو ما.

يحدد مارتن كريغيار (Martin Krygier) ثلاث خاصيّات جوهريّة لأيّ تقليد. أوّلًا: **قِدمه**: اعتقاد المنخرطين في التقليد أنّه يعود إلى فترةٍ ما من

الماضي. ثانيًا: **حضوره الحُجيّ والموثوق**: رغم نشأته في الماضي، فإنّ له أهمية في حياة المنخرطين فيه في الحاضر وفي أنشطتهم. ثالثًا: **انتقاله**: ليست التقاليد مجرّد إسقاطات متقطّعة للماضي على الحاضر؛ بل ثمّةَ تواصل في انتقالها من جيل إلى آخر، سواء كان ذلك عن قصدٍ أو عفوًا (Krygier 1986, 240). ولذلك، فإنّ أحد الاستنتاجات الضروريّة من هذه الخاصيّة الثالثة هو أنّ التقاليد تتّصف بشكلٍ أساسيّ بأنّها اجتماعيّة (Krygier 1986, 240) لأنّها تُولد وتستمرّ في الوجود من خلال تفاعلات الجماعات.

وليس هذا مجال سبر تاريخ الشريعة، لكنّ البحث في تاريخ الخطاب الفقهي الإسلاميّ يُظهر أنّه يمكن اعتبارُه تقليدًا على النحو الذي حدّده كريغيار. فأولًا: نشأ جوهر هذه الخطابات والممارسات في الماضي، بداية من وجود أسسها المعياريّة في المصادر النصيّة القديمة، مثل القرآن والحديث، وصولًا إلى صياغة الشريعة وتشكيلها على يد فقهاء قدماء معترفٍ بحجيّتهم. وثانيًا: تمّ اعتبار هذه الخطابات الفقهيّة المصوغة في الماضي حُجيّةً من قبل الأجيال اللاحقة، ويشهد على ذلك تشكُّل المذاهب الفقهيّة، وعلم أصول الفقه، والممارسة العامة حول مذاهب فقهاء القرنين الثاني والثالث وممارساتهم ومبادئهم الفقهيّة. أخيرًا، كانت آراء المرجعيات الفقهية القديمة تُمرَّر وتُنقل باستمرار إلى الأجيال اللاحقة سواءً شفاهيًّا، كما كان الحال مع كبار الفقهاء في القرن الأوّل، أو كتابيًّا كما كان الحال في الغالب بالنسبة إلى الفقهاء بداية من القرن الثاني.

لكنّ الأهمَّ هو: إذا كانت الشريعة تمثل تقليدًا قانونيًّا، فأيّ نوع من التقاليد هي؟ في مقال مؤثّر كتبه قبل حوالي ثلاثة عقود، صرّح طلال أسد بأنّه يجب النظر إلى الإسلام، بمعنى واسع؛ كتقليد خطابيّ (Asad 1986, 14). وقد قدّم أسد تعريفًا مخصوصًا للتقليد باعتباره متألّفًا من «**خطابات تسعى لإرشاد الممارسين إلى الطريقة القويمة لأداء ممارسةٍ ما وإلى معرفة المقصد منها، ممارسةٍ لها تاريخ، تحديدًا لكونها ممارسةً راسخة ومكرسة**» (Asad 1986, 14). ومن هنا، فإنّ الشيء الفريد في فهم أسد للتقليد هو مركزته للخطاب كمبدأ وسيط بين الماضي والحاضر. فهو يرى أنّ التقاليد تتكوّن من خطابات تربط بين الماضي والحاضر والمستقبل من خلال تعاليم بيداغوجيّة تُنقَل باستمرار حول المقصد من ممارسات معيّنة والطريقة الصحيحة لأدائها

(Asad 1986, 14-15)[1].

فالإسلام عند أسد هو تقليدٌ خطابيّ تحديدًا لأنّه مرتبط بنصوص تأسيسيّة معيّنة: القرآن والحديث (Asad 1986, 14). وسنسعى إلى توظيف مفهوم التقليد الخطابيّ هذا في وصف التقليد القانونيّ الإسلاميّ. إذا أمكن وصف مشروع الإسلام ككلٍّ بأنّه تقليد خطابيّ، فإنّه يُمكن حينها وصف تقليده القانونيّ، والذي هو أحد فروعه، بأنّه تقليد قانونيّ خطابيّ. ويعود ذلك إلى أنّ القرآن والحديث هما نقطتا انطلاق التقليد الدينيّ الإسلاميّ بقدر ما هما أساسًا تقليدِه القانونيّ.

وبالإضافة إلى نصِّه على أحكام معينة، كان القرآنُ المصدرَ الجوهري للقانون الإسلامي، حيث وفّر القواعد الأخلاقيّة/القانونيّة التي استُخلصت منها مبادئ هذا القانون (مثل، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). كما أسّس أيضًا، وعلى نحوٍ خطابيّ، وعيًّا أخلاقيًّا (التقوى) ليكون حافزًا نفسيًّا للتقيّد بقواعده الأخلاقيّة ـ القانونيّة. وقد كانت هاتان الدعامتان: الوعي الأخلاقيّ، والقواعد الأخلاقيّة ـ القانونيّة؛ حاسمتيْن في تشكيل هذا النظام القانونيّ، إذ كانا بمثابة الدافع العقلي والاجتماعي لتأسيس بنية الأوامر والنواهي التي يتطلبها القانونُ لكي يعملَ بفاعلية، كما كانا أيضًا عنصرين أساسيين في خلق الشخصيّة القانونيّة المسلمة.

وعلاوة على ذلك، فإن الأسلوب الحواري للخطاب القرآني هو الذي دشّن تكريس الميكانيزمات القانونيّة الراسخة (مثل الفتوى) التي أمكن بواسطتها نقلُ الكثير من تلك القواعد الأخلاقيّة ـ القانونيّة. فالخطاب القرآنيّ حثَّ على الإفتاء ووظّفه، مدشنًا بذلك ممارسةً ستكون الطريقةَ النموذجيّة لنشر الشريعة وتوسيع المدى الذي تصل إليه المعايير القرآنيّة. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ المقاربة القرآنيّة الحواريّة، خاصّة فيما يتعلّق بالاستفتاء (انظر على سبيل المثال الآيات التالية: البقرة، ١٨٩، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٢؛ النساء، ١٢٧، ١٧٦؛ المائدة، ٤؛ الأنفال، ١)[*] قد سهّلت تطبيقَ قواعده

(١) للاطلاع على تأويل حول مفهوم التقليد عند طلال أسد، راجع أيضًا:

Mahmood 2005, pp 114-115.

(*) الآيات المقصودة هي: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ﴾ [البقرة: ١٨٩]؛ ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ =

الأخلاقيّة ـ القانونيّة، حيث كان مطبّقو الأحكام القرآنيّة مشاركين فعّالين، بطريقة أو بأخرى، في تشكيلِ تلك القواعد. وفي الوقت نفسه، قد مكّن التدرّج في وضع تلك القواعد (على مدى أكثر من ٢٣ عامًا) من تغيير الأفراد والمجتمع، ومن ثَمَّ تعزيز تطوّر الذوات القانونية المسلمة والمجتمع القانوني المسلم.

ولعبت الممارسة النبويّة (أي السُّنّة) دورًا داعمًا في عمليّة تشكيل هذا التقليد القانوني الخطابي. فقد كان النبي محمد هو السلطة القانونية التي فرضت القواعد القانونية القرآنية على المجتمع المسلم الوليد، وأصبحت سنّته الإطار العملي لفهم تلك القواعد وتطبيقها. وعلاوة على ذلك، مهدت كل من طريقة التعليل الفقهي والأدوات التأويلية التي استعملها لتوسيع نطاق هذه المعايير القرآنيّة الطريق للأجيال اللاحقة لفهم كيفيّة استنباط الأحكام الشرعيّة من المعايير القرآنيّة ومن سنته. ولاحقًا، غدت السُّنّةُ النبويّة متجسّدة خطابيًّا في كُتُبِ الحديث. وغدت مدوَّنةُ الحديث مصدرًا ثانويًّا تُستمدُّ منه القواعد والأحكام الفقهية في التقليد القانوني الإسلامي كما نصّ علم أصول الفقه.

إنَّ أساسَ التقليد الخطابيّ القانونيّ الإسلاميّ إذن هو السّلطة النصيّة التي مارسها القرآن والحديث بوصفهما الخطابين المركزيين المحدِّدَيْن لهذا التقليد. وفي الوقت نفسه، يعود وصف التقليد القانونيّ الإسلاميّ بأنّه تقليد خطابيّ إلى هذه السلطة النصيّة للقرآن والحديث، بما أنهما كانا النقطتين المرجعيّتين لإضفاء الشرعيّة على أيّ أقوال أو ممارسات ضمنهما. فالتقليد الخطابيّ الإسلاميّ هو في العموم، كما تشير صبا محمود: «**ضربٌ من الارتباط الخطابيّ مع النصّ المقدّس**» (Mahmood 2005, 115) وتقليده القانونيّ هو المثال النموذجي لهذا الضرب من الارتباط الخطابيّ.

لكن إذا كان هذان النصّان التأسيسيّان يقعان في قلب تقليد الإسلام الخطابيّ بصفة عامّة والتقليد القانوني الخطابيّ الإسلاميّ بصفة خاصّة، إلّا

= فِيهِۖ﴾ [البقرة: ٢١٧]؛ ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِۖ﴾ [البقرة: ٢١٩]؛ ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰۖ﴾ [البقرة: ٢٢٠]؛ ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِۖ﴾ [البقرة: ٢٢٢]؛ ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ [النساء: ١٢٧]؛ ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ [النساء: ١٧٦]؛ ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْۖ﴾ [المائدة: ٤]؛ ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِۖ﴾ [الأنفال: ١]. (**المترجم**).

أنّهما ليسا الخطابيْن الوحيدين ضمن هذا التقليد. فيؤكد تشارلز هيرشكايند (Charles Hirschkind) على أنّه يجب فهم فكرة طلال أسد عن التقليد الخطابيّ الإسلاميّ بصفته «**مجموعة خطابات متطوّرة تاريخيًّا، ومتجسّدة في ممارسات المجتمعات الإسلاميّة ومؤسّساتها**» (Anjum 2007, 662). ومن الناحية التاريخيّة، تطوّرت خطاباتٌ قانونيّة متمايزة مبنيّة على هذين النصّيْن المقدّسين لتنتج تقليدًا قانونيًّا خطابيًّا. وحتى نستخدم عبارات عمير أنجُم في وصف التقليد الخطابيّ الإسلاميّ، نقول إن هذا التقليد القانونيّ الفرعيّ هو الآخر «**يتميّز بعقلانيّته الخاصّة وأساليبه الاستدلاليّة**» ما يعني أنّ اعتباراتِه النظريّةَ ومقدّماتِه المنطقيّةَ تنبعث «**من محتوى الخطابات التأسيسيّة وشكلها (محتوى النصّ المقدّس وسياقه، وتجربة الإسلام التاريخيّة في سنوات تكوّنه، إلخ)**» (Anjum 2007, 662).

وغاية الخطابات القانونيّة تأويليّةٌ (هرمينوطيقية) في طبيعتها، فهي تميل إلى حدٍّ كبير إلى شرح المضمون القانونيّ للنصّين التأسيسيّين المقدّسين، القرآن والحديث. وتستوجب السلطةُ النصيّة للقرآن والحديث؛ أي: توفيرهما الأساسَ الجوهريّ والمعياريّ للقانون، في نهاية المطاف؛ نموَّ خطاباتٍ تأويلية من شأنها أن تفسرهما، وهو ما سيؤدّي بدوره إلى بروز مختصّين، تتمثّل وظيفتُهم المعرفيّة في التوسُّطِ تأويليًّا بين الجمهور الواسع والنصّين التأسيسيّيْن المقدّسين، وبذلك تنتج خطاباتٌ حُجيّة معتمدَة تُكمل مضامين خطابي النصّين المقدّسين التأسيسيَّيْن والحُجيَّيْن[(٢)].

وقد طوّرت هذه الخطاباتُ الفقهية التأويليّة أدواتٍ عقليةً وتفسيرية (مثل القياس، والاستحسان، وأدوات تأويليّة أخرى تستند على اللّغة) لتوضيح مقصد قواعد النصّ المقدّس وتوسيع مداها إلى نطاقات قانونيّة جديدة. ومن هذه الخطابات الفقهية، نشأ علم أصول الفقه الذي سيُصبح حجرَ زاوية التقليد الفقهي الإسلاميّ. وعلاوة على ذلك، وُلدت من رحم الآراء والمناهج الفقهيّة لتلك الطبقة من كبار المختصّين في الفقه مؤسسةُ المذاهب الفقهية. وشكَّلَ كلٌّ من أصول الفقه والمذاهب الفقهية تقليدًا قانونيًّا فريدًا

---

(٢) ويمكن سحب هذا الكلام على أيّ تقليد فرعيّ يقع ضمن التقليد الخطابيّ الإسلاميّ الأوسع، لا التقليد الفقهي (القانوني) فحسب.

كان خاصًا إلى حد ما بالتقليد القانونيّ الإسلاميّ[٣] الذي تطوّر، في أغلب الظنّ؛ كنتيجة للتجارب التاريخيّة المخصوصة التي مرت بها الشعوب المسلمة. لكنّ الأهمّ هو أنّ تلك التشكيلات الخطابيّة والممارسات الناتجة عنها صارت القالَبَ المُحدّد الذي سيتشكّل فيه كلُّ الخطاب القانوني (الفقهي) الإسلاميّ المستقبلي عامةً وتقليد الإفتاء خاصة.

وتؤكد صبا محمود على فكرة طلال أسد التي تعتبر الإسلام تقليدًا خطابيًا؛ لأنّ «**ممارساته البيداغوجيّة تعبِّر عن علاقة مفاهيميّة مع الماضي، من خلال الارتباطِ بمجموعةٍ من النصوص المؤسِّسَة (القرآن والحديث)، والشروحات عليها، وسنة السلف الصالح المقتدى بهم**» (Mahmood 2005, 115). وعلاوة على ذلك، تُؤوّل صبا محمود مفهومَ التقليد الخطابيّ الإسلاميّ عند أسد، باعتباره صيغة مخصوصة من مفهوم التشكُّلِ الخطابيّ عند ميشيل فوكو حيث يمثّل «**التفكير في الماضي شرطًا تأسيسيًّا لفهم الحاضر والمستقبل وإعادة تشكيلهما. فالممارسات الخطابيّة الإسلاميّة... تربط الممارسين على امتداد الماضي والحاضر والمستقبل من خلال تدريس أشكال معرفة وفضائل عمليّة وعلميّة ومتجسّدة تُعتبر مركزيّةً ضمن التقليد**» (Mahmood 2005, 115).

ويُعدُّ مفهومُ التقليد هذا أنسبَ وصف للتقليد القانونيّ الإسلاميّ. فالتقليد القانوني الإسلامي هو تشكُّلٌ خطابيٌّ لأنه متولِّدٌ من سلسلة من الخطابات والممارسات الخطابيّة الماضية التي كانت مرتبطة دائمًا بوقائع فعليّة. فقد شرّع القرآن والحديث مبادئ وممارسات فقهيّة (مثل الإفتاء في الحوار القرآنيّ، واستخدام الرسول للقياس، إضافةً إلى قواعد فقهيّة جوهريّة صيغت منها أصول الفقه)، وظّفها لاحقًا الفقهاءُ لإضفاء المشروعية على آرائهم وممارساتهم الفقهيّة.

وأعطت تلك الخطابات التأسيسيّة دفعةً لتلك المبادئ والممارسات الفقهية التي فصّلها ووسّعها الفقهاء الذين وضعوا نظامًا من القواعد (أي: تعليلات فقهيّة وأدوات تأويليّة مثل علم أصول الفقه) التي من شأنها أن

(٣) حول هذه النقطة، راجع:
Hallaq 2004, pp 164-165.

تضبط الفهم الفقهيّ ومضامين النصوص فيما يتعلق بالطريقة التي ينبغي لممارسات الجماعة المسلمة أن تنبني بها عليها.

ولقد قامت تلك الخطابات والممارسات الخطابيّة الثانويّة للجيل المبكر من الفقهاء والأصوليّين، بالتوسّط بين النصوص التأسيسيّة المقدّسة وأهل الإسلام، ومن ثمّ كرست السّلطة التأويليّة لهولاء الفقهاء المبكّرين الذين رسمت أفكارهم وآراؤهم مسارَ الشريعة وممارستها في المستقبل. ولاحقًا، تمّت مأسسة تلك السلطة التأويليّة في شكل مذاهب فقهيّة وعلم أصول فقه، حيث ستشكِّل الأجيالُ اللاحقة الشريعةَ وتكرس الممارسةَ الدَينيّة بالإحالة على هذه المراجع الفقهية السالفة وخطاباتها الفقهيّة الممأسسة. ومن هنا، غدت سلطة هذه الخطابات الفقهيّة السالفة والشخصيّات المرتبطة بها؛ الشرطَ التأسيسيّ لفهم الشريعة الإسلاميّة وكيفيّة تشكيلها في الحاضر والمستقبل.

الاستعمار وتغيّر مكانة الشريعة في المجتمعات المسلمة

منذ بداية تشكّله، ظلّ التقليد الخطابيّ القانونيّ الإسلاميّ النموذجَ (البراديم) المهيمن لإنتاج الشريعة لنحو ألف عام، وكان تطوّره تدريجيًّا وعضويًّا. لكن الأمر بدأ في التغيّر منذ نهاية القرن الثامن عشر؛ أي: منذ صعود القوّة الأوروبيّة الذي حمل معه مجموعةً جديدة من اتجاهات وطرائق التفكير في العالم. ولعلّ أهمّ ما في ذلك، هو أنّ صعود القوّة الأوروبيّة جاء بنظام عالميّ جديد غيّر جميع الديناميات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العالم. وفي ظلّ هذه الظروف، عرف التقليدُ القانونيّ الإسلاميّ تحدّيًا متزايدًا من قِبل الأفكار والمؤسّسات الأوروبيّة التي كانت هيمنتُها على العالم تتفاقم وتشتدّ.

ولتوضيح كيفيّة تحدّي الاستعمار الأوروبيّ السلطة العليا للشريعة الإسلاميّة ومؤسساتها وسيادتهما في المجتمع المسلم خلال الحقبة الاستعماريّة، سوف نناقش باقتضاب حالتين دالّتين: الهند البريطانيّة والجزائر الفرنسيّة. ففي الحالة الأولى، لم يفرض البريطانيّون القانونَ البريطانيّ مباشرة على الهنود؛ بل فضّلوا نظامًا قانونيًّا متعدّد الطبقات بواسطته فُرضت البنيةُ القانونيّة البريطانيّة على القوانين الهنديّة المحليّة الهندوسيّة والإسلاميّة على

حد سواء، حيث كان بإمكان القضاة البريطانيّين الفصل في القضايا المدنيّة وفقًا للقانونين الإسلامي والهندوسيّ (Hallaq 2009, 372). وقد استوجب ذلك ترجمةَ المختصرات الفقهيّة الإسلاميّة إلى الإنكليزيّة لتمكين القضاة البريطانيّين من الوصول إلى التشريعات الإسلاميّة، ومن ثمّ يستغنوا عن القضاة المسلمين الذين لم يثقوا بهم للفصل في النزاعات القانونيّة بين السكّان المسلمين. وقد قاد ذلك إلى ترجمة كتاب «**الهداية في شرح بداية المبتدي**»، وهو خلاصةٌ فقهيَّة حنفيّة، إلى الإنكليزيّة (Hallaq 2009, 374).

وكما يؤكد حلاق، فقد أدّت ترجمة «**الهداية**» إلى تقنينه (تكويده)، وهو ما عطّل وظيفَته السابقة؛ لأنّ ذلك حدّ من السلطة التقديريّة للقاضي واستبدل «**بنظام تقنيات التأويل المحليّ تقنياتِ القانون الإنكليزيّ**» (Hallaq 2009, 375-376). وبالإضافة إلى ذلك، قطعت ترجمة/تقنين «**الهداية**» صِلتَه العضويّة بالتقليد التأويليّ والتشريعي العربيّ عن طريق إقصاء اعتبارات العُرف التي كانت أساسيّة في عمل الشريعة، وخاصّة على مستوى التطبيق (Hallaq 2009, 376). وقد أدّى فرض البنية القانونيّة البريطانيّة فوق الشريعة الإسلاميّة في الهند، إلى إدامة العنف الرمزيّ الممارس على تطبيق الشريعة الإسلاميّة في الهند.

أمّا في حالة الجزائر الفرنسيّة، فقد قلّص الفرنسيّون بشكل متزايد دورَ الشريعة في المجتمع الإسلامي الجزائريّ من خلال تقليص أنواع القضايا التي يمكن الفصل فيها بواسطة الشريعة، ومن ثمّ تقليص عدد المحاكم الشرعيّة. فَقَدْ فَقَدَ القضاةُ حقَّهم في التعامل مع القضايا المتعلّقة بملكيّة الأراضي في عام ١٨٨٦م، وصار الفصل في القضايا الجنائيّة مقتصرًا على المحاكم الفرنسيّة التي كان قضاتها من المستوطنين الفرنسيّين (Vikor 2005, 245). فقد كانت توجد في الأصل ٣٠٠ محكمة شرعيّة في الجزائر، لكن مع اعتماد سياسات جديدة عمّقت خضوع الجزائريّين للهيمنة الفرنسيّة، انخفض عدد تلك المحاكم من ١٨٠ إلى ٦٠ بين عامي ١٨٧٠ و١٨٩٠م. وفي مناطق إقامة القبائل البربريّة (القبايل)، ألغيت تلك المحاكم كليًّا في عام ١٨٧٤م بذريعة أنّ البربر لم يكونوا مسلمين بما يكفي ويجب عليهم الاحتكام إلى القوانين العرفيّة (Vikor 2005, 245).

وباستمرار الاستعمار الأوروبيّ حتى فترة متقدّمة من القرن العشرين، نمت حركات اجتماعيّة سياسيّة سعت إلى إنهاء الاستعمار في العالم الإسلامي ومعالجة مواطن ضعف هذا الأخير التي أُعتبرت أحد العوامل التي أدت إلى استعمار أراضي المسلمين. وبالنسبة إلى النخبة العلمانيّة حديثة التشكّل والمُتعلّمة على الطراز الأوروبيّ، فقد تمثَّلَ طريقُ الحريّة والتقدّم في تكثيف جهود التحديث التي بدأت في بعض المناطق الإسلاميّة خلال القرن السابق. وقد كان التحديث بالنسبة إلى تلك المجموعة يعني في بعض الأحيان التغريب؛ لأنّ محاكاة القيم والأعراف الغربيّة كان أسهل طرق التحديث وأسرعها. وقد كانت القوميّة من بين تلك القيم؛ لأنّ كلّ مجتمع غربيّ كان يقوم على «**شعور عميق بالأمّة**» (Hodgson 1974, v.3, 246) فبالنسبة إلى النخب الاستعماريّة العلمانيّة المسلمة، أن تكون حداثية؛ يعني: أن تتخيّل مجتمعاتها كأمم، وهذا ما أدى إلى نشأة القومية الإثنية. وعلى سبيل المثال، فقد بدأت هذه النخبة العربيّة المتعلّمة في الغرب، بحلول أواخر القرن التاسع عشر، ولأوّل مرّة في الإمبراطوريّة العثمانيّة متعدّدة الأعراق والديانات، تتحدّث عن وطنٍ عربي، بينما بدأ نظراؤهم الأتراك في التوكيد على الطبيعة التركيّة للنخبة الحاكمة في الإمبراطوريّة (Voll 1982, 94).

ففي مصر، على سبيل المثال، تحدّث المصري المتغربن رفاعة الطهطاوي في القرن التاسع عشر عن الأمجاد المصريّة الغابرة، وضمن الجماعة المسلمة الأوسع، «**كانت هناك جماعات أهليّة وطنيّة خاصّة (أي مصريّة) تستحقّ الولاء**» (Voll 1982, 96) مهّدت الطريق أمام بروز القوميّة المصريّة في القرن العشرين. وينطبق التحليلُ نفسُه على حركات أخرى في الدول الإسلاميّة الأخرى مثل «**حركة الشباب التونسي**» في تونس أو «**الاتّحاد والترقّي**» في آسيا الوسطى (انظر: Voll 1982, 100 & 124). وفي نهاية المطاف، أصبحت القوميةُ هي الوسيلة السياسيّة التي يمكن من خلالها القضاء على الهيمنة الغربيّة في الأراضي الإسلاميّة في القرن العشرين، وأساس إعادة تشكيل المجتمعات الإسلاميّة في دولٍ قوميّة[٤]، تُمثّل امتدادًا

---

(٤) لمعرفة كيف تشكّلت الدولة القوميّة في حالة مصر، انظر:

Lapidus 2002, 518-519.

للتقسيمات المصطنعة التي رسخها الاستعمار (Schulze 2000, 28). وعلاوة على ذلك، فقد كانت النخبُ العلمانيّة المسلمة في الغالب ملتزمة بنزعة دستوريّة ليبراليّة خلال النصف الأوّل من القرن العشرين (Lapidus 2002, 519). لكن في النصف الثاني من القرن العشرين، وبعد تحقيق الاستقلال عن السيّد الاستعماري، كانت التزاماتهم ذات صبغة أكثر اشتراكيّة (Hodgson 1974, v.3, 369).

ومع ذلك، فإنّ بروز الحداثة الإسلاميّة (العقلانيّة) بين بعض المجموعات المسلمة؛ أي: انفتاح المسلمين على الأفكار الليبراليّة الغربيّة من خلال الاحتكاك بالغرب أو بمؤسّساته، لم يولّد دائمًا وجهاتِ نظر علمانيّةً بين مجموعات أخرى من النخب المسلمة المتعلّمة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فقد نشأت حركةٌ أخرى من الإصلاحيّين الإسلاميّين الذين دافعوا عن حلول إسلاميّة جديدة للأزمة التي تواجه المسلمين، لكنّهم كانوا مختلفين في مقاربتهم للإسلام عن العلماء المحافظين التقليديّين، رغم أنّ الكثير منهم كانوا هم أنفسهم من «العُلماء». فقد قارب الإصلاحيون الإسلاميّون، في الغالب، المصادر النصيّة المعتمدة للإسلام (القرآن والسنّة) من وجهة نظر العقلانيّة الحديثة والعلوم الطبيعيّة التي تطوّرت في الغرب[٥].

وقد تضمّن مشروعُهم هدفيْن مترابطين: إنجاز برنامج إسلاميّ تقدُّميّ يعالج الانحطاطَ الماديّ والوهن الروحيّ عبر إظهار أنّ الإسلام ينسجم مع القيم الحديثة؛ ومحاربة التصوّر الغربيّ الزاعم بأنّ الإسلام مجرّد قوّة عرَضيّة بلا أهمية في العالم الحديث[٦]. وقد سعوا إلى إحياء الإسلام عن طريق إعادة النظر في سلطة التراث، ومن ثمّ، نبذوا أفكارًا تقليدية من قبيل فكرة «التقليد الفقهي»، ودافعوا عن اجتهاد جديد مبنيّ على المصادر النصيّة المعتمدَة كي يظلّ الإسلامُ ذا صلة بسياقه الحديث[٧]. وقد كان من بين أهم

---

(٥) راجع:

Waines's chapter "Islam" in Woodhead's Religion in the Modern World, 196.

(٦) المرجع السابق، ص١٩٦.

(٧) المرجع السابق، ص١٩٦.

ممثّلي هذه الحركة في القرن التاسع عشر: سيّد أحمد خان في الهند، ومحمّد عبده في مصر، اللذان وُلِدت من أفكارهما حركاتُ الإصلاح الإسلاميّ في القرن العشرين.

أمّا فيما يتعلّق بالشريعة الإسلاميّة، فقد دافع مريدو هؤلاء الإصلاحيين في القرن العشرين عن آراء فقهيّة قطعت مع الخطاب الفقهيّ الإسلاميّ المكرّس والذي تمّ تطويره على مدى الألفيّة السابقة. فعلى سبيل المثال، نادى رشيد رضا (ت١٩٣٥م)، وهو تلميذٌ سوريّ لمحمّد عبده، بالتخلّي عن النظريّات الفقهيّة المستندة على المذاهب وإعادة تشكيل الشريعة بناءً على المصادر الفقهية؛ أي: القرآن والسُّنَّة. وهكذا، كانت دعوته إلى اجتهاد جديد في المسائل الفقهيّة التي يوجد حولها إجماع بين المذاهب بالفعل، بما يعني أنّها كانت عمليًّا دعوة للتخلّي عن المذاهب (Hallaq 1997, 215).

وباختصار، فقد أنتجت التجربةُ الاستعماريّة حركاتٍ إيديولوجيّةً جديدة في العالم الإسلامي، سعت إلى تحقيق أفضل سبل التعامل مع النظام العالميّ المفروض أوروبيًّا ومع الرؤية الغربيّة للعالم التي باتت تحظى بجاذبيّة متزايدة. وقد تباينت الاستجابات الإيديولوجيّة لهذا التحدّي، لكنّها أكّدت جميعها على وجوب تغيير التقليد والمجتمع الإسلاميّيْن حتى يمكن تلبية متطلّبات العالم الجديد الذي صاغته القوى الاستعماريّة الأوروبيّة. وقد تنوّعت وجهات نظر هؤلاء الإصلاحيّين بين من نادى باستبعاد الدين (أي الإسلام) برمّته من الحياة العامّة، ومن رأى ضرورة أن يستمرّ الإسلام في لعب دور في المجال العامّ شريطة تجديد مفاهيمه وتقاليده بما يسمح بالتعامل مع فكرة التقدّم الأوروبيّة الحديثة.

عند هذه النقطة، سوف نكرّر ونسهب الحديث عن الميادين التي تمّ فيها تحدّي الشريعة الإسلاميّة خلال الحقبة الاستعماريّة وما بعد الاستعمارية، وهذا ما سيساعد القارئ على تقييم مدى تأثير التغيّرات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي حدثت في القرنين التاسع عشر والعشرين في التقليد القانوني الإسلامي، ومن ثَمّ يحصل فهمٌ أفضلُ للدافع الاجتماعي التاريخي الذي أدّى إلى حدوث تحوّل في هذا التقليد القانوني. وسنتناول ميدانيْن رئيسَيْن أُعيد فيهما تشكيل الشريعة في أثناء الحقبتين الاستعماريّة وما بعدها،

وهما الميدان المؤسسيّ والميدان الخطابيّ. ويمكن تجزئة هذين الميدانين إلى فترتين: فترة الاستعمار (بين ١٨٠٠ و١٩٥٠م) وفترة ما بعد الاستعمار/الاستعمار الجديد أو فترة الدولة القوميّة (من ١٩٢٠ إلى الآن). وسنبدأ بتقييم التغيّرات المؤسسيّة التي شهدتها الشريعة خلال الفترتين الاستعماريّة وما بعدها، ثمّ ننتقل إلى التغيّرات الخطابيّة.

التغيّرات المؤسسيّة في الشريعة

الفترة الاستعمارية: في القرن التاسع عشر، وفي ظلّ الحكم الاستعماري أو الضغوط الأجنبيّة، اقتصرت أحكامُ الشريعة الإسلاميّة في العديد من المناطق الإسلاميّة على الفصل في المسائل القانونيّة المتعلّقة بالأسرة والأوقاف، وجُرّدت من سلطة الفصل في القضايا الجنائيّة والتجاريّة (Asad 2003, 211). ومن أمثلة ذلك تبنّي العثمانيّين للقوانين الجنائيّة والتجاريّة الأوروبيّة (Hallaq 2009, 407)[٨]. وعلاوة على ذلك، أدّى الضغطُ الأوروبي لإنشاء محاكم منفصلة في المناطق الإسلاميّة للفصل في القضايا التي تشمل أوروبيّين (مثل المحاكم المختلطة في مصر) إلى تكاثر المحاكم العلمانيّة، وتزايد القيود المفروضة على المحاكم الشرعية (انظر: Hallaq 2009, 422-425). ولاحقًا، ستقوم دول ما بعد الاستعمار بإلغاء هذا التشعّب في الأدوار، وذلك بإدراج المحاكم الدينيّة ضمن المحاكم العلمانيّة الجديدة التي ستتّخذ في مصر اسم المحاكم الوطنيّة، وهو ما أدّى إلى تقييد مجال سلطة الشريعة في مسائل محدودة مثل قضايا الأُسرة (انظر: Asad 2003, 211 & 215).

وعلاوة على ذلك، أدّت هذه الإصلاحاتُ القانونيّة في مجال السلطة القضائية للشريعة في نهاية المطاف إلى تقليص دور العلماء الذين كانوا الممثّلين التقليديّين للشريعة في المجتمع. فقد كانت هذه الإصلاحات التحديثية تهدف إلى تعزيز سلطة الدولة العلمانيّة على حساب المجتمع المدني، وقد تمّ ذلك من خلال زيادة مركزيّة الدولة وتوسيع نطاق تدخّلها في مجال الشؤون العامّة. فعلى سبيل المثال، شهدت الإمبراطوريّةُ العثمانيّة

---

(٨) راجع:

Asad 2003, 210.

في القرن التاسع عشر، أي خلال فترة إصلاحات «التنظيمات» التي أدّت إلى زيادة البيروقراطيّة في الدولة، قيامَ السلطان محمود الثاني (في عام ١٨٢٦) ومستشاريه بإنشاء وزارة للأوقاف السلطانيّة «**جعلت إدارةَ الأوقاف الكبرى تحت سلطة الإدارة المركزيّة؛ بعد أن كانت تخضع سابقًا لإدارة مستقلّة من قبل العائلات والعلماء والمنظّمات الدينيّة**» (Hallaq 2003-2004, 255-256). وبهذا، غدت الأوقافُ، التي كانت تُمثّل تقليديًّا القاعدة الماديّة للعلماء؛ تحت سيطرة الدولة، وهو ما قلّل من استقلاليّتهم أكثر (Voll 1982, 91).

فترة الدولة القوميّة: مع تشكُّل الدول القوميّة الإسلاميّة في أوائل القرن العشرين، جُرّد الفقهاءُ من سلطتهم التشريعيّة بشكل كاملٍ تقريبًا. فبعد أن كانوا يسيطرون على الوظائف التشريعيّة والقضائيّة في دولة ما قبل الاستعمار، انتقلت هذه الوظائفُ إلى الدولة القوميّة «الحديثة» في شكلِ مجلسٍ تشريعٍ علماني وسلطة قضائيّة علمانيّة. وبعد أن كان حكّامُ العالم الإسلامي في فترة ما قبل الاستعمار خاضعين للشريعة لا صنّاعها، تغيَّر الأمرُ في الدولة القوميّة الحديثة حيث «**أسبغ الحاكمُ على نفسه صفة المشرّع ووضع نفسَه فوق القانون**» (Hallaq 2003-2004, 254-255). لقد كانت مركزةُ الدولة القوميّة الحديثة السبيلَ التي استُخدمت للسيطرة على القانون (Hallaq 2003-2004, 255). وبهذا، انتزعت الدولُ القوميّة الإسلاميّة الحديثةُ الشريعةَ من يد الفقهاء. وعلى سبيل المثال، فقد تمّ منع تعدّد الزوجات في سوريا والعراق إلّا بترخيص من القاضي «**الذي يجب أن يقتنع بقدرة الزوج ماليًّا على إعالة أكثر من زوجة واحدة**» (Layish 2004, 95).

بل إنّ الأمر طال حتى المساحاتِ التي سُمح فيها بتطبيق الشريعة، إذ تمّ الابتعاد عن الآراء الفقهيّة التي كانت تحدّدها المذاهبُ كلٌّ على حدة، وشُكّل، في المقابل، قانونٌ قائم على اختياراتٍ من جميع المذاهب وذلك من خلال آليّة التلفيق. ففي فترة ما قبل الاستعمار، كانت الشريعة تُمارَس من خلال مذهبٍ معيّن تتبنّاه الدولة، ولكن مع تشكُّل الدولة القوميّة، لم يعد ذلك هو الحال. ومن الأمثلة على كيفيّة استخدام الدول القوميّة الإسلاميّة الحديثة لهذه الآليّة المريبة في التشريع، نجد القوانين السودانيّة والمصريّة التي شرّعت حقَّ المتوفّى في توزيع ميراثه قبل موته حسب ما يراه ويريده، وهو رأيٌ فقهيّ يتوافق مع الفقه الشيعيّ الاثني عشريّ، لكنّه لا يتوافق مع

المذاهب السنيّة الكبرى. وقد تمّ ذلك رغم أنّ السودان ومصر دولتان ذاتا أغلبيّة سُنيّة، ورغم عدم سماح الفقه السنّي بتقسيم الميراث إلّا وفق أنصبة محدّدة. إنّه نوع من التلفيق غير مسبوق ولم يُسمع به في الحقب الماضية(٩).

التغيّرات الخطابيّة في الشّريعة

الفترة الاستعماريّة: خلال القرن التاسع عشر، أحدثت إصلاحاتُ «التنظيمات» العثمانيّة تغييراتٍ في الشريعة ومؤسّساتها. فقد كانت الشريعة قبل هذا التحديث متجسّدةً في نصوص فقهيّة مرنة التأويل مثّلت نقاطًا مرجعيّة لكيفيّة إصدار الأحكام الشرعيّة. وقد تغيّر هذا الشكل من أشكال الفقه في الإمبراطورية العثمانيّة في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، حين اتّخذت الشريعةُ شكلَ قانونٍ مُدوَّن جامد، على غرار ما جاء في المدوّنة القانونيّة المعروفة باسم «**المجلّة**»، محاكاة لنماذج القانون الأوروبي(١٠).

الدولة القوميّة: كانت التغيّرات الخطابيّة في الشريعة خلال هذه الفترة على نوعين: إصلاحات مرتبطة بالدولة، وإصلاحات غير مرتبطة بالدولة. فبالنسبة إلى الإصلاحات المرتبطة بالدولة، فقد تمّ تدوين أحكام الشريعة في نصوصٍ قانونيّة، وهو ما أدّى إلى إسباغ طابع وطني عليها؛ لأن الأحكام المستندة إلى الشريعة والتي أدمجت في القوانين، اعتُبرت، وبشكل صارم؛ قوانينَ وطنيّة إقليميّة، ومن ثَمَّ أُوِّلت ضمن إطار الدولة القوميّة، وذلك على عكس إطار التقليد القانوني الإسلامي حيث كانت الشروح الفقهية العابرة للحدود الإقليمية ترشد عامّة الناس إلى كيفية فهم الشريعة. وقد أدّى تجسيد الشريعة في نصوص قانونيّة إلى فكّ ارتباطها بقواعد أصول الفقه والمنهجية التي طوّرتها أجيالٌ من الفقهاء المسلمين، وأضحت تُحدّد من قبل هيئات تشريعيّة وطنيّة جاهلة بأصول تلك التشريعات ومضامينها(١١).

(٩) للاستزادة حول مفهوم التلفيق واستخدامه من قبل الدول القوميّة الإسلاميّة، راجع:
Hallaq 2009, 448.

(١٠) لتفاصيل أكثر، راجع:
Hallaq 2009, 411-412; Asad 2003, pp. 210-211.

(١١) للاستزادة حول هذه النقطة، راجع:
Layish 2004, 96.

أمّا بالنسبة إلى الإصلاحات غير المرتبطة بالدّولة، فقد برزت دعواتٌ متزايدة للإصلاح داخل دوائر من المثقّفين المسلمين أرادوا إعادة تشكيل الأقوال الفقهيّة الإسلاميّة التقليديّة المستندة إلى المذاهب، لكي تغدو أقوالًا جديدةً مستندة على المصادر النصوصية (أي القرآن والسُّنَّة) وملائمة للظروف المعاصرة. وقد ظهر ذلك بشكل خاصّ في جهود الإصلاحيّين الذين سعوا إلى إعادة صياغة أقوال غير مقيّدة بالمذاهب التقليديّة، ومن أمثلة ذلك كتاب **فقه السُّنَّة** لسيّد سابق. كما وُجدت دعوات إلى الابتعاد عن بعض المفاهيم الفقهيّة التي كانت متوافقًا عليها تقليديّا، مفاهيم تتراوح من مبادئ واسعة الانتشار مثل القياس، إلى مفاهيم فقهيّة لم تُطبَّق بشكل صريح في الاجتهاد الفقهي مثل المصلحة والعُرف. وهذا ما بدا واضحًا في رفض رشيد رضا للقياس واستبداله بالمصلحة (Hallaq 2009,506)، وكذلك رفع عبد الله خلّاف من مكانة العُرف في التشريع (Hallaq 2009, 509).

وقد كان للإملاءات الأوروبيّة على المجتمع الإسلامي، مثل الدعوات الأوروبيّة للتحديث، تأثيرٌ في الطريقة التي أعيد بها تشكيل الشريعة الإسلاميّة من الناحيتين المؤسسيّة والخطابيّة. فقد تطلّب هذا التحدّي ردودًا من مختلف الدوائر الإسلاميّة، إلّا أنّ تعقيدات الحياة الحديثة وتحوّلاتها حصلت بسرعة، وبشكل جذري، وحتّى بعنف، إلى درجة واجهت معها الدوائرُ الإسلاميّة صعوبةً في التكيّف وفي مجاراة التغيرات، كما كانت تناضل لمجابهة التحدّي في مجمله وفي مداه بأدوات قانونيّة اجتماعيّة قديمة كان التقليد الإسلامي طوّرها في مجتمعات يغلب عليها الطابع الزراعي. وقد أدّى هذا الوضع إلى الدعوة داخل قطاعات من أهل الفكر المسلمين إلى إحداث تغيير جذري. على أنّ النقطة الأساسيّة في هذا الخصوص، هي معرفة ما إذا كانت هذه الدعوات من أجل التغيير، حينها كما الآن، تَعِدُ بإحداث تأثير دائم على التقليد القانوني الإسلامي عن طريق تغلغلها في خطاباته الأساسيّة أم لا.

الفتوى في عصر ما بعد الاستعمار

في القسم الأخير من هذا الفصل، سنقوم بتحليل فتاوى صدرت في فترة ما بعد الاستعمار باعتبارها مقياسًا لتقييم تأثير «الحداثة» في الشريعة الإسلاميّة في ضوء التغيّرات الكاسحة التي حدثت في العالم الإسلامي على

مدى القرنين الماضيين. لقد لاحظنا تأثيرَ الأفكار الأوروبيّة والاستعمار في الخطاب القانوني النظري للإصلاحيّين في العالم الإسلامي في القرن العشرين، لكن هل كان لهذا الخطاب النظري مِن تأثيرٍ في الفترة اللاحقة على الخطاب العملي للشّريعة الإسلاميّة كما تُقدّمه الفتاوى؟ وكيف أثّرت التغييراتُ التي بدأت في الفترة الاستعماريّة على المؤسّسات القانونيّة الإسلاميّة في فترة ما بعد الاستعمار؟ من أجل هذا التقييم، سنقوم بدراسة فتاوى إحدى المؤسّسات القانونيّة الإسلاميّة في فترة ما بعد الاستعمار، وهي مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظّمة التعاون الإسلامي. ولكن قبل ذلك، سنقوم بعرض مدخلٍ موجز لهاتين المؤسّستين.

منظّمة التعاون الإسلاميّ ومجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ

منظّمة المؤتمر الإسلامي، المعروفة الآن باسم منظّمة التعاون الإسلامي، هي منظّمة حكوميّة دوليّة نشأت عن الحاجة إلى زيادة التعاون بين الدول الإسلاميّة في عصر نظام الدولة القوميّة ما بعد الاستعماريّة. وقد كان تعزيز «**التضامن الإسلامي**» بين الدول القوميّة الإسلاميّة هو الهدف الأساسي من تشكيل المنظّمة (Ihsanoglu 2010, 2) في حقبة ما بعد الاستعمار. وقد كان الحافز الأوّل لدعوة التعاون هذه، اعتداء إسرائيل على الحرم القدسي وحرق المسجد الأقصى في القدس في أغسطس من عام ١٩٦٩، ومن ثمّ تداعت الحكومات الإسلاميّة لعقد قمّة لإدانة الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين (Al-Ahsan 1992, 108). وقد عُقد الاجتماع الأوّل تحت اسم القمّة الإسلاميّة الأولى في سبتمبر ١٩٦٩ في مدينة الرباط المغربيّة (al-Ahsan 1988, 18; Ihsanoglu 2010,26)، أي في أعقاب التشكُّل الحديث للدول القوميّة الإسلاميّة وتحرّرها من الاستعمار الأوروبي بحلول الستينيات. وقد تمّت دعوة ستّ وثلاثين دولة قوميّة إسلاميّة للمشاركة في القمّة، لكن لم تحضر سوى خمس وعشرين منها (Ihsanoglu 2010, 26).

وقد ارتفع عددُ أعضاء منظّمة المؤتمر الإسلامي من الدول القوميّة الإسلاميّة منذ إنشائها في عام ١٩٦٩م، حيث أضحت تشمل حاليًّا ٥٧ دولة (انظر: Ihsanoglu 2010,219-220)، على الرغم من أن بعض هذه الدول ليست ذات أغلبيّة مسلمة، ولكنّها تتضمّن أعدادًا كبيرة من المسلمين (الغابون على

سبيل المثال). كما أنشأت المنظمةُ العديدَ من المنظّمات الفرعيّة التي تعزّز هدفَها في التضامن الإسلامي، ومن بينها: مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الذي تمّ إنشاؤه خلال مؤتمر القمّة الإسلامي الثالث لمنظّمة المؤتمر الإسلامي في مكّة عام ١٩٨١م (al-Ahsan 1988, 36). وقد كان الهدف المعلن لمنظمة المؤتمر الإسلامي من تأسيس المجمع هو جمع «**الفقهاء والعلماء والمفكّرين في شتّى مجالات المعرفة الفقهيّة والثقافيّة والعلميّة والاقتصاديّة من مختلف أنحاء العالم الإسلاميّ لدراسة مشكلات الحياة المعاصرة والاجتهاد فيها اجتهادًا أصيلًا فاعلًا بهدف تقديم الحلول النابعة من التراث الإسلاميّ والمنفتحة على تطوّر الفكر الإسلاميّ**»(١٢).

وتشمل عضويّة المجمع «فقهاء من أهل الخبرة ومتخصصين في التشريع الإسلامي وفي علوم أخرى متنوعة» (Ihsanoglu 2010, 42). ويهدف المجمع إلى تعزيز الوحدة الإسلاميّة من خلال تشجيع التقيّد بفقه إسلامي يتناول القضايا المعاصرة ويطرح بشأنها حلولًا إسلاميّة تكون فعّالة وأصيلة (Ihsanoglu 2010, 42, 91-92)(١٣). وتقوم فكرة المجمع على تجديد الفقه الإسلامي بالتوفيق بين مختلف المذاهب الفقهيّة الإسلاميّة بالتأكيد على مشتركاتها من خلال الاجتهاد الجماعي في حلّ المشاكل الحديثة (Ihsanoglu 2010, 92-93). وبعبارة أخرى، يعترف المجمع بأنّ الإشكالات في عالم ما بعد الاستعمار على درجة عالية من التعقيد بحيث لا يمكن التعامل معها بشكل حاسم من خلال المقاربات والمناهج التقليدية للشريعة الإسلاميّة، وهي تتطلّب جهدًا أوسع يجمع مفتين من مختلف المذاهب الفقهيّة للتعاون من أجل حلّ تلك الإشكالات. ويبرهن على هذا النهج، جزئيًّا، حقيقة أنّ المفتين المختارين في لجان الفتوى ينحدرون من جميع أنحاء العالم الإسلامي وينتمون إلى مذاهب مختلفة(١٤).

ولإثبات هذه التأكيدات، يمكن الإشارة إلى ما جاء عند عبد القاهر

---

(١٢) مقتبس من تعريف المجمع على موقعه الإلكترونيّ، راجع:
www.iifa-aifi.org/iifa

(١٣) المرجع السابق نفسه.

(١٤) انظر القائمة الحاليّة لأعضاء مجمع الفقه الإسلامي الدولي على:
http://www.fiqhacademy.org.sa/ members

محمّد قمر، المدير الإداري الحالي للفتاوى في المجمع، ضمن ورقة قدّمها في مؤتمر عقد في الكويت في عام ٢٠٠٧م[١٥]، من أنّ من بين أهداف المجمع العمل على تجديد الشريعة الإسلاميّة عن طريق تطويرها داخليًّا وتطوير استخدام أصول الفقه، ومقاصد الشريعة وقواعدها (قمر، ٢٠٠٧، ١٢). لذلك، يمكن القول انطلاقًا من هذا البيان إنّ نظرة المجمع لتجديد الشريعة الإسلاميّة محافظة في بعض وجوهها؛ لأنّ وسائل التجديد المعتمدة هنا هي القواعد والمناهج والمقاصد الفقهيّة الإسلاميّة التقليديّة، وليس الإصلاح الشامل للممارسات والمؤسّسات الفقهية الإسلاميّة الذي دعا إليه كثير من الإصلاحيّين المسلمين[١٦].

ومع ذلك، توجد نقاط اختلاف بين نظرة المجمع للتجديد، وطرق ممارسة الشريعة الإسلاميّة في فترة ما قبل الاستعمار؛ ومن أمثلة ذلك أنّ المجمع لا يرى ضرورة تقييد الأحكام ضمن حدود الأقوال التقليديّة للمذاهب الإسلاميّة. وفي هذا الصدد، ينصّ قمر على أنّ أحد أهداف المجمع هو الجمع بين فقهاء من مختلف المذاهب الإسلاميّة حتّى يتمكّنوا من التقريب بين الآراء وإيجاد توافق حول تلك النقاط، بحيث يتقاسمون أرضيّة مشتركة مع احترام الاختلاف بينهم (قمر، ٢٠٠٧، ١٢). وكما سبق أن أشرنا، فقد كانت أحكام الشريعة في الماضي تصدر في ضوء الأقوال (السوابق) والمناهج الفقهيّة المعتمدة داخل مذهب فقهي معيّن. أمّا محاولة المجمع للتقريب بين مختلف مقاربات إنتاج الشريعة الإسلاميّة، فهي بلا شكّ ممارسة فقهيّة جديدة لم يسبق أن مارستها حتى الآن الأجيال السابقة من الفقهاء. فلنتناول الآن كيفية تطبيق هذا النهج في ممارسة إنتاج الفتوى في مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ.

فحص فتاوى مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ

لغرض توضيح هذه النقاط النظريّة، سندرس أدبيات الفتوى الصادرة عن مجمع الفقه الإسلاميّ الدولي في مجال المعاملات التجاريّة والماليّة بوصفه

(١٥) تم الحصول على هذه الورقة عبر البريد الإلكتروني من خلال التواصل الشخصي مع عبد القاهر محمّد قمر.

(١٦) انظر الصفحة ٦٨ من هذا الفصل للحصول على أمثلة عن كيفيّة محاولة الإصلاحيّين مثل محمّد رشيد رضا إدخال تغييرات جذريّة على الشريعة الإسلاميّة.

أحد المجالات التي شهدت التغيرات الأكثر دراميّة بفعل النظام الرأسمالي العالمي. وتتعلّق الفكرة الأساسيّة هنا في القول بأنّ الممارسات الماليّة الحديثة، التي تطوّرت في الغرب والتي تُمثّل النمط المعياري لعمل المؤسّسات الماليّة العالميّة، تشكّل تحديًا للأخلاق الاقتصاديّة للمسلمين ولشريعتهم، وهو تحدّ يحاول المسلمون تخطّيه من خلال ممارسات فقهيّة تقليديّة مثل الفتوى. لذلك، نحتاج دائمًا إلى أن نأخذ في الاعتبار أنّ إعادة تشكيل الخطاب الفقهي الإسلامي ومؤسّساته كانت تتمّ ببطء حتّى تتكيّف مع تحديّات الاستعمار وما نتج عنه من آثار.

وفي هذا المنحى، قمنا باختيار خمس فتاوى (أو قرارات كما يسمّيها المجمع)[١٧] كعيّنة لدراسة الفتاوى المعاصرة. وتدور هذه الفتاوى حول الموضوعات الخمسة التالية: الحقوق المعنوية (المجردة)، والصكوك الإسلاميّة[١٨]، وصكوك الوقف، والتأمين الصحّي، والتجارة الدوليّة. لكن قبل الحديث عن هذه الفتاوى، دعونا نورد بعض الملاحظات الموجزة حول إجراءات التداول في مثل هذه الفتاوى. فحين يشرع أعضاء لجان الإفتاء في المجمع في مداولاتهم حول قضايا معيّنة من خلال ندوات تعقد لهذا الغرض، تُقَدَّم لهم دراسات بحثيّة مفصّلة لمتخصّصين حول موضوع المداولة.

ومن ثمّ، فإنّ مناقشات الخبراء المسلمين يتم إعدادها من خلال

---

(١٧) انظر: قمر ٢٠٠٧، ١٥، الهامش رقم ١، حيث يزعم أنّ هذه الفتاوى كانت تسمى قرارات وفقًا لمصطلحات الاتفاقيّة الراهنة التي تمّ التوصل إليها خلال المؤتمرات.

(١٨) وقد عُبِّر عن مصطلح الصكوك (مفردها صكّ) أحيانًا بمصطلح «سندات إسلاميّة» بدلًا من «أسهم إسلاميّة». ومع ذلك، فقد أدرك الكثيرون في دوائر التمويل الإسلامي أن التعبير عنها بمصطلح سندات مضلِّل؛ لأنّ السندات عادة ما تدل على أنّها ديون للمُصدِر، في حين أن الأسهم هي أسهم في استثمار. وبما أنّ السندات هي ديون ولا تشكّل أيّ خطر على أرباح المستثمر، فإنّها تُعتبر قروضًا بفائدة وبالتالي فهي محظورة في الشريعة الإسلاميّة، في حين تعتبر الأسهم أسهم مشاركة في الربح والخسارة وهي جائزة في الشريعة الإسلاميّة. ومن هنا، فإنّ الصكوك هي بالأساس أسهم تتوافق مع معايير الشريعة الإسلاميّة، والدلالة الأدقّ عليها هي مصطلح الأسهم وليس السندات. انظر دليل المعايير الشرعيّة لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسّسات الماليّة الإسلاميّة (AAIOFI) تحت مدخل: الصكوك، لتوضيح هذه النقطة.

دراسات تفصيليّة أعدّها خبراء في مجال الاقتصاد المالي[١٩]. فهم لا يُصدرون أيّ فتاوى في المسألة قيد النظر إلّا بعد سماع/قراءة تحليل الخبير المختصّ (قمر، ٢٠٠٧، ١٩). وهم يدركون أنّ القضايا التي نشأت في مرحلة ما بعد الاستعمار شديدة التعقيد بحيث لا يمكن معالجتها دون وساطة خبير في هذا المجال يساعد المفتي على فهمٍ أفضل لطبيعة العمليّة أو الظاهرة التي يُراد إصدار فتوى بشأنها.

وبدل تحليل كلّ فتوى على حدة، سنتناول تلك الفتاوى على ضوء بعض خصائصها المشتركة. ولعلّ ما يُبرّر هذه المقاربة، هو صدور الفتاوى عن الجهة نفسِها (لجان الفتوى في المجمع)، ووجود تشابهات بينها في سمات فقهيّة موضوعية وإجرائية معينة. هذا وقد خلص تحليلي إلى وجود خاصيتين أساسيتين متشابهتين، يدور كلتاهما حول خاصية الاستمراريّة والتغيّر في الشريعة، وهما: الارتباط الواعي لفتاوى المجمع بتعاليم الشريعة المقرَّرة تاريخيًّا؛ وأنماط التعليل الفقهيّ المستخدمة في تبرير الفتاوى. وسأفصّل في الفقرات القادمة هذه النقاط.

العلاقة بين فتاوى مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ والشريعة المقرَّرة: إنّ قراراتِ المجمع (الفتاوى) غير مبنيّة على فراغ؛ بل على مدوّنة معارف فقهيّة تُعتبر هذه الفتاوى امتدادًا لها. وبعبارة أخرى، إن الفتاوى التي خُلص إليها، تعطي الانطباع بأنّ التوصّل إليها تمّ في ضوء قواعد وأقوال فقهيّة مُعتبرة مقرَّرة بالفعل فيما سلف ومتفق عليها، وأنّ هذه الفتاوى الجديدة ليست سوى محاولة لتطوير تلك القواعد التقليديّة وتطبيقها في السياق المعاصر. وعلى سبيل المثال، فقد حاول المجمع في الفتوى رقم ١٧٨ تحديد خصائص الصكّ الإسلامي الشرعي، حيث جاء في الفتوى: «**يجب أن يصدر الصكّ الإسلامي وفق عقدٍ شرعيٍّ، وأن تنطبق عليه جميعُ أحكامه الشرعيّة**»[٢٠].

(١٩) انظر عينة من هذه الدراسات البحثية التي تم تقديمها إلى المفتين خلال الدورة التاسعة عشرة للأكاديميّة العالميّة للبحوث الشرعيّة حول التورّق على الموقع التالي:

www.isra.my

(٢٠) «قرار بشأن الصكوك الإسلاميّة (التوريق) وتطبيقاتها المعاصرة وتداولها»، موقع مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ، راجع:

www.iifa-aifi.org/2300.html

ويمضي القرار (الفتوى) في توضيح بعض شروط العقد المالي الإسلامي الشرعي، ولعلّ ما يهمّنا هنا هو إشارة القرار إلى أنّ المجمع يفترض بالفعل وجود قواعد شرعية ثابتة للعقود يجب أخذها بعين الاعتبار عند صياغة قواعد استخدام الصكوك الإسلاميّة. ومن ثمّ، يوجد قياس ضمني بين العقود الماليّة التقليديّة والعقود الماليّة المستحدثة (الصكوك). لذا يبدو أنّ المجمع لا يُناقش بالضرورة شرعيّة بعض المسائل من عدمها من خلال الاحتكام إلى المصادر الخطابيّة للشريعة الإسلاميّة مثل القرآن والسنّة، كما أنّه لا يسعى للاستنجاد بأيّة قواعد فقهيّة مبتكرة من أجل الوصول إلى قرار. وإنما، ثمة افتراض أنّه تُوجد مدوّنة فقهيّة مُقرَّرة (يُشار إليها بمصطلح الشريعة) يجب الالتزام بها، ولو على نحو مُعدَّل، عند تناول هذه الحالات الجديدة قيد النظر. ولئن كان لا يتمّ اللجوء إلى مذهب فقهي بعينه من المذاهب الكلاسيكيّة، إلّا أنّ الانطباع الذي تَترُكه اللغة المستخدمة في هذه الفتاوى أنّنا إزاء توفيق بين آراء من مختلف المذاهب.

وعلى نحو مشابه، يقول المجمع في فتوى أخرى حول أسهم الوقف، ضمن القرار رقم ١٨١، إنّ الأوقاف المؤبّدة والمؤقّتة هي أوقاف شرعية. وهذا شرط مسبق لا بدّ من توفّره؛ لأنّ الصكوك هي وعلى نحو جلي مِلكٌ مؤقّت ومن ثم تحتاج إلى هذا الشرط المسبق لكي تغدو شرعيّة. كما يؤكّد القرار كذلك أنّ الوقف يمكن أن يكون منقولًا، نقودًا كان أو حتى منافع(٢١). ومن المثير للاهتمام هنا أنّ تعريفهم للأوقاف يبدو مرتكزًا على فتوى أبي السعود أفندي، شيخ الإسلام في الإمبراطوريّة العثمانيّة خلال القرن السادس عشر، حول وقف النقود(٢٢) لكنه ينحرف عنها في بعض الأوجه. فقد جادل أبو السعود عن شرعيّة الأوقاف المتكوّنة من أملاك منقولة كوسيلة لإضفاء الشرعيّة على فكرة وقف النقود، وهو ما لم يوافق عليه أغلب فقهاء المذاهب.

---

(٢١) «قرار بشأن وقف الأسهم والصكوك والحقوق المعنويّة والمنافع»، موقع مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ، راجع:

http://www.iifa-aifi.org/2307.html

(٢٢) للمزيد حول هذه الفتوى، راجع أطروحتنا للدكتوراه، انظر:

"Fatwa: The Evolution of an Islamic Legal Practice and its Influence on Muslim Society", Temple University, 2014.

ويُشير أخذ لجنة الفتوى التابعة للمجمع هذه النقطة الآن على محمل البداهة، إلى الأثر الكبير الذي تركه رأيُ أبي السعود الفقهي على الشريعة الإسلاميّة. فقد نصت اللجنة على أنه يُمكن وقف المال النقدي، ومن ثَمَّ فإنّ الأمر لم يعد محلّ خلاف يحتاج نقاشًا كما كان عليه الحال في القرن السادس عشر. وعلى خطى أبي السعود، رأى المجمع أنّ النقود (بوصفها نموذجًا للممتلكات المنقولة) يمكن أن تُصبح وقفًا، غير أنّه يبتعد عن الشروط التي يضعها أبو السعود بخصوص صفة التأقيت في الوقف، ذلك أنّ الشرط الثاني في الوقف كما يقول الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبه، وهذا ما يجب التذكير به هنا، هو وجوب أن يكون الوقف دائمًا. والحقّ أنّ أبا السعود لم يُشكّك في هذا الشرط، لكنّه رأى أنّ النقود يمكن اعتبارها دائمةً من حيث قابليّتها للتبادل. لكن قرار المجمع ذهب إلى أبعد من ذلك ليعلن أنّ الملكيّة المؤقّتة يمكن أن تُصبح وقفًا. ولئن كان تعليل هذا الموقف المناقض للقول الفقهي المقرَّر غير منصوص عليه في نصّ الفتوى/القرار، إلّا أنّ هذا القول يؤخذ ضمنًا كشرط مسبق لرأيهم بشأن وقف الصكوك الماليّة.

وبمجرّد الإعلان عن موقفه العامّ بشأن الوقف، أضحى المجمع في وضع يسمح له بإعلان قراره حول شرعيّة وقف الصكوك. وقد صرّح المجمع بالفعل بأنّ وقف الصكوك مشروع في ضوء الشريعة(٢٣). وبما أنّ هذه الفتاوى/القرارات لا تذكر التعليل الفقهي لأحكامها في نصوصها بالذات، فإنّه لا يمكننا سوى استنتاج أنّ تجاهل شرط ديمومة الوقف وثباته السابق هو العامل الرئيس في اعتبار الأسهم والصكوك الإسلاميّة، على الرغم من طبيعتها المتقلّبة، أملاكًا يمكن وقفُها. أمّا مسألة التعليل الفقهي، فسنتناولها في القسم الموالي.

لكن القول بجواز وقف الممتلكات (المنقولة والمؤقتة) التي لم يكن من الجائز وقفها سابقًا، لم يمنع أن يضع القرار نفسه الصادر عن المجمع شروطًا على هذه الأشكال غير التقليديّة للأوقاف. وفي هذا الصدد، قد نصّ أوّلًا على شرط بقاء أصول الصكوك وضرورة استخدام عوائدها في أغراض

---

(٢٣) «قرار بشأن وقف الأسهم والصكوك والحقوق المعنويّة والمنافع»، موقع مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ، راجع:

http://www.iifa-aifi.org/2307.html

الوقف وعدم المتاجرة بها فى السوق الماليّة. ويعتبر هذا الرأي مشابهًا لرأي أبي السعود فيما يتعلّق بالأوقاف النقديّة، حيث يقول إنّ النقود الموقوفة تظلّ ثابتة بشكل أساسي (على الرغم من عدم انطباق ذلك عليها فعليًّا) في شكل قرض/استثمار؛ لأنّ شكلها ثابت، في حين تُصرف الأرباحُ المتراكمة في إدامة هدف الوقف النقدي (أي للحصول على المزيد من القروض والاستثمارات)[٢٤]. ولذلك، يبدو أنّ المجمع اعتمد على الآراء الفقهيّة نفسها والتعليل نفسه الذي اعتمده أبو سعود سابقًا أو أنّه تعامل، على الأقلّ، مع هذا التعليل الفقهي على أنّه أمر محسوم.

وبالإضافة إلى ذلك، نصّ قرار المجمع على أنّه في حالة تصفية الشركة التي وُقِفَتْ أسهمها، أو دُفعت قيمةُ صكوكها، فإنّه يجوزُ حينَها استبدالُ الوقف الأصلي بأملاك أخرى ـ مثل العقارات أو أسهم في شركات أخرى ـ إمّا استنادًا إلى شروط الواقف، أو إلى شرطِ أنْ يخدمَ العقارُ الجديدُ المصالحَ الراجحة للوقف[٢٥]. ويعكس هذا الشرطُ، في أحد وجوهه، الرأيَ التقليدي عن الأوقاف حيث يجوزُ بيعُها ومبادلتها بممتلكات أخرى إذا كانت الممتلكات الجديدة في وضع يمكِّنُ من الحصول على منافع أكبر من منافع الوقف الأصلي[٢٦].

---

(٢٤) MS. Ebussuud, Risale fi vakfi'l-menkul, Süleymaniye Ktp., Hac Selima Ag?a 299, vr. 10b. pg. 214.

تعقيب من المترجم:

اعتمد المؤلّف مخطوطة السليمانيّة، لكنّنا عدنا إلى المصنّف الأصلي، فوجدناه مطبوعًا تحت عنوان: **رسالة في جواز وقف النقود**، لأبي السعود محمّد بن محمّد بن مصطفى العمادي (ت٩٨٣هـ)، تحقيق: أبو الأشبال أحمد شاغف الباكستاني، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٧م.

والحقّ إنّ محقّق الرسالة قد وهم في عنوان الرسالة، إذ سبق أن أشار إليها حاجّي خليفة [**كشف الظنون**، ٢/ ١٩١٠]، تحت عنوان: **موقف العقول في وقف المنقول**، ذاكرًا مفتتح مقدّمتها، لكن المحقّق لم ينتبه إلى هذا، وقد كان عليه أيضًا مراجعة نسخ أخرى من الرسالة بدل الاعتماد على نسخة واحدة قال عنها إنّها الوحيدة المتوفّرة، والحال أنّ نسخًا أخرى موجودة تُثبت العنوان الذي أثبته حاجّي خليفة، وهي:

أ ـ نسخة كتبت سنة ١١٤٤هـ بمكتبة الملك عبد العزيز في الرياض [٢١٤١(٤)] (و٨ ب ـ ١٤أ).

ب ـ نسخة كتبت سنة ١١٤٦هـ بالمكتبة الظاهريّة في دمشق [٢٥٦٥] (و١ ـ ٥٤).

ج ـ نسخة خزانة فيض الله أفندي في إستانبول [٢١٣٩/٦]] (و٥٩ ـ ٦٦).

(٢٥) «قرار بشأن وقف الأسهم والصكوك والحقوق المعنويّة والمنافع»، مرجع سابق.

(٢٦) راجع فتوى أبي السعود حول الأوقاف الماليّة، انظر:

ويمكن الاستنتاج ممّا قدّمناه حتّى الآن حول علاقة قرارات مجمع الفقه الإسلاميّ الدولي بالمذاهب الفقهيّة القائمة، أنّ المجمع يبدو وكأنّه يبني قراراته على ما نجده من فتاوى سابقة في كتب الفقه الكلاسيكيّة. لكن القرارات مع ذلك لا تخلو من بعض التطويرات المهمَّة، ومن ذلك على سبيل المثال، ما يتعلّق بفهم طبيعة الممتلكات أو المنافع التي يمكن اعتبارها قابلة للوقف، على غرار الأسهم والصكوك التي لم تكن أدواتٍ ماليّةً في حقبة ما قبل الاستعمار. هنا يتمّ توسيع الدائرة لتشمل أنواعًا جديدة من الوقف الناتجة عن اختراع منتجات تجاريّة معاصرة. ومع ذلك، فإنّ قبول هذه المنتجات التجاريّة الجديدة كأوقاف شرعيّة مبنيّ على تطوّر سابق في الخطاب الفقهي ساهمت فيه أجيالٌ سابقة من الفقهاء، مثل أبي السعود. ومن ثمّ، فإنّ الفجوة بين الفتاوى الكلاسيكيّة والمعاصرة، كما تدلّ على ذلك فتاوى مجمع الفقه الإسلامي الدولي؛ ليست واسعةً بالقدر الذي كانت ستكون عليه في غياب التغييرات التي حدثت بالفعل في الآراء الفقهيّة الكلاسيكيّة.

أنماط التعليل الفقهيّ المعلنة: سبق أن ألمحنا إلى أنّ قرارات مجمع الفقه الإسلامي العالمي لا تُورد التعليلات الفقهيّة لآرائها. ومع ذلك، فممّا لا شكّ فيه أنّ تعليل تلك الفتاوى قد خضع لنقاش مستفيض بين الفقهاء خلال اجتماعاتهم المعقودة من أجل البتّ في تلك المسائل. وعلى الرغم من عدم إيراد التعليل الفقهي الذي تقوم عليه الفتاوى الفرديّة بشكل كامل وصريح، فإنّ بعضَ تعليلاتِ قراراتِ المجمع متوفّرة للعموم، وإن كانت تفاصيلها موجزة، وهو ما يمكّننا من تقديم بعض الملاحظات المهمَّة حول أنماط التعليل الفقهي التي استخدمها المجمع للوصول إلى قراراته.

وتتعلّق أولى الملاحظات المهمَّة حول مقاربة المجمع للتعليل الفقهي في إصداره قرارين يُصدقان على اعتمادِ قاعدة المصلحة (القرار ١٤١ لعام ٢٠٠٤م)[٢٧]، وقاعدة العُرف (القرار ٤٧ لعام ١٩٨٨م)[٢٨]، بشكل أكبر في

= MS. Ebussuud, Risale fi vakfi'l-menkul, Süleymaniye Ktp., Hac Selima Ag?a 299, vr. 10b. pg. 214.

(٢٧) «قرار بشأن المصالح المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة»، موقع مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ، راجع:

http://www.iifa-aifi.org/2159.html

(٢٨) «قرار بشأن العرف»، موقع مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ، راجع:
http://www.iifa-aifi.org/1769.html

الفتاوى المعاصرة. ولا شكّ أنّ إصدار المجمع قرارات تدعم أخذ هذين المفهومين الفقهيّين، دون أشكال أخرى من التعليل الفقهي، بعين الاعتبار على نحو أكبر؛ هو أمر في غاية الدلالة؛ لأنّه يبدو وكأنّه دفاع عن برنامج الإصلاحيّين المسلمين في القرن العشرين، أمثال محمّد رشيد رضا ومحمّد حسنين مخلوف، الذين دعوا إلى الزيادة في اعتماد هذين المفهومين الفقهيّين في التعليل الفقهي الإسلامي المعاصر.

ورغم أنّ قرارات المجمع حول المصلحة والعرف لا تختلف كثيرًا عن الصيغة الكلاسيكيّة لهذه المفاهيم الفقهيّة، فإنّ أهميّة تلك القرارات تكمن في دلالتها على بروز موقف أو توجّه جديد بين العلماء/المفتين في لجان المجمع (وربّما بين المفتين المعاصرين)، وهو التوجّه الذي يعطي الأولويّة لمفاهيم فقهيّة إسلاميّة لم تكن تحظى بالاهتمام نفسِه في السابق. وبشكل أكثر تحديدًا، فإنّ المفتين الذين يشكّلون لجان الفتوى التابعة للمجمع يحاولون التخلّص من أسر التأويل الحرفي للشريعة الإسلاميّة، الأسر الذي استمر بفضل مفاهيم فقهيّة كانت بارزة فيما سبق مثل مفهوم القياس. وبالإضافة إلى ذلك، تشير هذه القرارات إلى رغبة في تقليص سلطة السوابق الفقهيّة على الفتاوى المعاصرة، وخاصّة كما هي ممثلة في الأقوال الفقهيّة للمذاهب الإسلاميّة.

وكمثال على ذلك، يقول قرار المجمع حول العرف: «**ليس للفقيه ـ مفتيًا كان أو قاضيًا ـ أن يجمد على المنقول في كتب الفقهاء (السابقين) من غير مراعاة تبدّل العرف**»(٢٩). وهذا لعمري بيان صريح بأنّ آلمجمع يحاول فتح الأبواب أمام تعليل فقهيّ جديد وتخفيف سطوة الأقوال الفقهيّة للمذاهب التي تُشكّل محتوى كتب الفقهاء المذكورة في القرار.

ويعدّ ذلك مؤشرًا على وجود انفتاح أكبر في صفوف بعض المفتين في حقبة ما بعد الاستعمار لإيلاء اهتمام أكبر بالتعليل الفقهيّ المبنيّ على المصلحة والعرف عند صياغة فتاوى جديدة. وبإعطاء هذه الأدوات الفقهيّة السياقيّة اهتمامًا أكبر، فإنّ المجمع يُقلّل من دور القواعد الفقهيّة الأخرى

(٢٩) «قرار بشأن العرف»، مرجع سابق.

مثل القياس والسوابق في إنتاج الخطاب الفقهي الراهن. بل إنّ البعض يرى أنّ هذا الرأي الجديد تجاه الفتاوى والتعليل الفقهيّ لا يدعمه المجمع نظريًّا فحسب، وإنما يطبقه أيضًا في فتاويه.

ويعود ذلك إلى وجود إشارات عرضيّة إلى المصلحة والعرف في تعليل الفتاوى. وعلى سبيل المثال، فقد تناول المجمع في قراره رقم ٤٣ مسألة شرعيّة الحقوق المعنوية فيما يتعلّق بالعلامات التجاريّة الخاصّة بالشركات وحقوق التأليف والنشر والاختراعات. ومن المثير للاهتمام أنّ لجنة العلماء التي ناقشت هذه المواضيع اعتبرت أنّ تلك الحقوق المعنويّة «حقوق خاصّة بأصحابها» وأنّ لهم الحقّ في الحصول على منافع ماليّة منها. وقد برّروا ذلك بأنّ هذه الحقوق المعنويّة صار لها قيمةٌ ماليّة في العرف المعاصر(٣٠). ولعلّ النقطة الأكثر إثارة للاهتمام هي الإشارة الواضحة إلى العُرف بوصفه الأساس الفقهيّ لهذا القرار، وعدم الإشارة إلى سلطة النصّ أو القواعد الفقهيّة السابقة في هذا الشأن. وهذا ما يدلّ جزئيًّا على احتمال اتخاذ الشريعة الإسلاميّة المعاصرة شكلًا أكثر سياقيّةً، على عكس التقليد الفقهيّ الذي يحمل توجُّهًا قائمًا على النصّ والسوابق. وعلاوة على ذلك، فإنّ هذه الفتوى تُعتبر تجديدًا بمعنى من المعاني، من زاوية أنّ القواعد التقليديّة للشريعة لم تعتبر الحقوق المعنويّة شرعيّة لأنّها لم تكن عُرفًا سائدًا في العصور السابقة.

وفي مثال آخر، تناول المجمع في قراره رقم ١٤٩ موضوع شرعيّة التأمين الصحيّ. فقبل الفترة الاستعماريّة، كان سينظر إلى التأمين الصحيّ وما شابهه من عقود على أنّها غير شرعيّة من منظور الشريعة الإسلاميّة التقليديّة، وكان مثل هذا الحظر سيُعلّل بأنّ هذه الأنواع من العقود تتضمّن الكثير من الغَرَرِ بحيث لا يصح اعتبارها عقودًا تجاريّة سليمة(٣١). ويكمن الغررُ في عقد التأمين الصحيّ في حقيقة وجود مبادلةِ شيءٍ معيَّن (كلفة التأمين) بشيءٍ غير معيَّن (تغطية مصاريف المريض عند مرضه، إن حدث).

(٣٠) «قرار بشأن الحقوق المعنويّة»، موقع مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ، راجع:
http://www.iifa-aifi.org/1757.html

(٣١) للاطلاع على النقاش حول عقود البيع التي تحوي غررًا وعدم شرعيّتها، راجع كتاب ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

لكن نظرًا للانتشار الواسع والتعويل المفرط على التأمين الصحيّ في النظام الصحيّ العالمي ما بعد الاستعماري، فقد حاول المجمع معالجة الموضوع من زاويةِ نظرٍ جديدةٍ. فالمجمع لا يمكنه تجاهل التحريم الواقع على مثل هذه العقود تجاهلًا كاملًا، كما كان عليه أن يراعيَ الظَروفَ الاجتماعيّة الصعبة المحيطة بالنظم الصحيّة المعاصرة، ولذلك، كانت استراتيجيّته لإضفاء الشرعيّة على التأمين الصحي، هي إيجاد طريقة للحدِّ من الغرر، وفي الوقت نفسه إعلان ضرورة التأمين في السياق الحاليّ.

واستنادًا إلى هذه الظروف الملحّة، قرّر المجمع شرعيّةَ عقود التأمين التي تصدر مباشرة عن المراكز الصحية التي تقدّم الخدمات الصحيّة. وقد برّر ذلك بأنّ درجة الغرر في هذا النوع من العقود ضعيفة جدًّا أو هي لا تذكر، ومن ثَمَّ فإنها لا تخالف أحكامَ المعاملات الماليّة الإسلاميّة. ومع أنّ الأمر يشوبه بعضُ الغموض حول اعتبار العقود التي أباحوها أقلَّ غررًا من عقود التأمين الصحيّ التقليديّة، وذلك نظرًا لعدم نشر المجمع التعليل الذي بنى عليه قراره، إلّا أنّه يمكن افتراضُ أنّ الأمر قد يكون مرتبطًا بالطبيعة غير الربحيّة لتلك المراكز الطبيّة. ويعود هذا الافتراضُ إلى الشروط التي وضعها المجمع لضمان سلامة بوليصات التأمين، ومنها الشرط الذي يقول إنّه لا يجوز للمركز الصحي أن يتلقّى مقابلًا من العميل إلّا في حال تقديمه خدمات فعليّة وليس خدمات افتراضيّة كما هو الحال مع شركات التأمين الخاصّة (التقليديّة)[٣٢]. ورغم عدم توفّر تفاصيل عقد التأمين الذي اعتبروه شرعيًّا، فإنّه يُمكن افتراضها من خلال الشرط المعلن القاضي بأن يُصبِحَ قسطُ التأمين نوعًا من الوديعة التي يستخدمها المودع عند الحاجة، على أن يسترجعه في حال عدم استخدامه، وبذلك يكون الغرر ضئيلًا.

ومع ذلك، ثَمَّةَ أسبابٌ أخرى أكثر وضوحًا مرتبطة بمسألة المصلحة، هي ما جعلت المجمع يرى شرعيّة عقود التأمين. فوفقًا للقرار، فإن الحاجة إلى التأمين الصحي أصبحت ضروريّة للغاية من أجل حفظ النفس والعقل والنسل؛ وهذا من

(٣٢) «قرار بشأن التأمين الصحيّ»، موقع مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ، راجع:
http://www.iifa-aifi.org/2184.html

الكلّيات التي تسعى الشريعة إلى حِفْظها[٣٣]. إنّ تعليل شرعيّة التأمين الصحيّ مثيرٌ للاهتمام؛ لأنّه يرتبط مباشرةً بمقاصد الشريعة (حفظ النفس، والدين، والعقل، والنَّسل، والمال). فهذه المقاصد هي التي تُحدّد المصلحة[٣٤]. ومن ثمّ، فإنّ تذرُّعَ المجمع بهذه المقاصد في تعليله، يستعيد أساسًا حُجّةَ المصلحة لإضفاء الشرعيّة على هذا الشكل المقيّد من التأمين الصحيّ.

وعلاوة على ذلك، يشير القرار رقم ١٨١ حول وقف الأسهم، والذي تناولناه في القسم السابق، إلى مقاصد الشريعة عند الحديث عن شرعيّة هذه الأنواع من الأوقاف. ويشير القرار نفسُه أيضًا إلى معيار المصلحة عند وضع الشروط التي تجيز للمشرف على الأسهم الموقوفة التعاملَ بها في السوق المالية، حفاظًا على المصلحة الراجحة للوقف[٣٥].

إنّ جميع هذه الحالات تُشير إلى أنّ مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ حين لا تكون الاعتبارات الفقهيّة الكلاسيكية (أي السلطة الخطابيّة والتأويليّة) عاملًا في تحديد الحُكم، أو حين لا تتفق الأحكامُ الكلاسيكية مع الظروف المعاصرة؛ فإنّه يلجأ في فتاويه إلى اعتبارات أكثر انفتاحًا وعقلانيّة، أي إلى المصلحة والعرف. لذا، يبدو أنّ أسلوب تعليله الفقهيّ يعطي قدرًا كبيرًا من الأهميّة لهذيْن المفهوميْن على نحوٍ أكثر صراحة ممّا كان عليه الأمر في تعليل أحكام الشريعة في العصور السابقة. فرغم أنّ مفاهيم مثل المصلحة والعرف كانت تُمثّل في الماضي أدواتٍ فقهيّة معتبرةً، ورغم أنّها كانت تمثّل الأساس الضمنيّ لكثير من الأحكام الفقهيّة الكلاسيكية، فإنّ اللجوء الصريح إليها في التعليل الفقهيّ في الماضي كان محدودَ النطاق مقارنة بما نجده في فتاوى المجمع، وهذا ما يُمكن اعتباره تطوّرًا جديدًا في طريقة الاستدلال الفقهي في حقبة ما بعد الاستعمار.

استنتاجات أوليّة حول فتاوى الحقبة ما بعد الاستعماريّة

في دراسته حول تطوّر المذهب الحنفيّ، يؤكد برانون ويلر (Brannon Wheeler)[٣٦] أنّ الاعتراف بفقيه في المذهب الحنفيّ خلال الفترة ما

(٣٣) المرجع السابق نفسه.
(٣٤) «قرار بشأن المصالح المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة»، مذكور سابقًا.
(٣٥) «قرار بشأن وقف الأسهم والصكوك والحقوق المعنويّة والمنافع»، مذكور سابقًا.
(٣٦) Brannon Wheeler's Applying the Canon of Islam.

بعد الكلاسيكية لا يحدث إلّا إذا أثبت أنّ «**استنتاجاته متساوقة مع استنتاجات الجيل السابق من الفقهاء**» (Wheeler 1996, 228). ونحن نعتبر أنّ هذا الكلام يعني بشكل أوسع أنّ استنتاجاته متناغمة، من حيث المبدأ، مع الاستنتاجات السابقة وليس بالضرورة أن تكون متطابقة في محتواها الدقيق (أي أنّه يطبّق القواعد الفقهيّة والتأويليّة نفسَها للأجيال السابقة من فقهاء المذهب)، وهذا ما يُمكن تعميمه على جميع المذاهب الفقهيّة التقليديّة في الإسلام.

ولكن، إذا كانت هذه هي طريقة الفقه الإسلاميّ في فترة ما قبل الاستعمار، فكيف يمكننا وصف هذا الفقه في حقبة ما بعد الاستعمار كما تُمثّله الفتاوى الصادرة عن مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ التابع لمنظّمة التعاون الإسلامي؟ في هذا الخصوص، لدينا ملاحظتان حول طبيعة الفتاوى في الحقبة ما بعد الاستعماريّة: أوّلًا: أنّها نوع من التشريع التاريخيّ بمعنى أنّها تتّخذ من القواعد الفقهيّة المقرَّرة نقطة مرجعيّة لأحكامها؛ وثانيًا: أنّها نوع من التشريع الهجين بمعنى أنّها ليست مجرّد امتداد لتلك القواعد والأحكام الفقهيّة المقررة تاريخيًّا؛ بل هي أيضًا نتاج تعليل فقهيّ جديد يتعامل مع الشروط التاريخيّة الاجتماعيّة الجديدة. وسنفصّل القول في هاتين النقطتين في الفقرات القادمة.

أما بالنسبة إلى الطبيعة التاريخيّة للفتوى في الحقبة ما بعد الاستعماريّة، فقد أشرنا إلى أن فتاوى مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ تفترض اعتمادَه جملة من الأقوال والقواعد الفقهيّة الإسلاميّة كنقطة انطلاق لفتاويه المعاصرة. ومن الأمثلة الدالّة على ذلك الفتوى (القرار رقم ١٤٧)[٣٧] المتعلّقة بالسلع الدوليّة وضوابط التعامل فيها، حيث إنّها وضعت العديد من السيناريوهات حول كيفية حدوث هذه التجارة، ثمّ إصدار حكم يخصّ كلّ سيناريو منها، مع الإشارة في كلّ سيناريو إلى الأحكام الفقهيّة الموجودة بالفعل والتي من شأنها إضفاء الشرعيّة على موقف المجمع من هذا السيناريو. وكمثال، فإنّ القرار حين يصف النوعين الأوّلين من المعاملات التي يتمّ فيها مبادلة السلعة

---

(٣٧) «قرار بشأن السلع الدوليّة وضوابط التعامل فيها»، موقع مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ، راجع:

http://www.iifa-aifi.org/2180.html

وثمنها في الحال، فإنّه يعلن أنّ هذه المعاملات جائزة شرعًا «**بشروط البيع المعروفة**»[٣٨]. وتُشير عبارة «**الشروط المعروفة**» إلى وجود قواعد محدّدة سلفًا يُحيل إليها المجمعُ وتدلّ على أنّ أحكامه قائمة على إحالة واضحة على تلك المعايير الفقهيّة الثابتة.

وأمّا بالنسبة إلى الطبيعة الهجينة للفتوى في الحقبة ما بعد الاستعماريّة، فقد أظهرنا كيف يستخدم مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ في حالات كثيرة تبريرات فقهيّة أكثر ارتباطًا بالسياق مثل المصلحة والعرف لإضفاء الشرعيّة على فتاويه، وأنّه يعتمد بصفة أقلّ على الأحكام المقرَّرة سابقًا عند المذاهب الفقهيّة. ومع ذلك، فإنّ فتاوى المجمع لا تعتمد بصفة كليّة على المفاهيم والمناهج الفقهيّة مثل المصلحة أو على استنباطات جديدة من نصوص القرآن والسنّة، وإنما هي مربوطة بمعايير وقواعد فقهيّة مُجمع عليها والتي يجب إعادة تطبيقها وتأويلها بما يتوافق مع الوقائع الجديدة التي تواجه الشريعة. وخلال عمليّة إعادة التطبيق، يتمّ توظيف منهجيّات ومقاربات جديدة مثل المصلحة والعرف بشكل أكثر صراحة وتكرّرًا ممّا كان عليه الحال في الماضي. ومن ثمّ، فإنّ المنتجات الفقهيّة (الفتاوى) ليست جديدة تمام الجدّة، ولا هي إعادة صياغة للأقوال الفقهيّة السابقة، وإنما هي مُنتجٌ مطبوع بالهُجنة بطرق شتى.

لكن ما الذي يخبرنا به هذا التوصيفُ للفتوى في الحقبة ما بعد الاستعماريّة عن أثر الدعوة إلى الاجتهاد التي أطلقها الإصلاحيّون المسلمون «الحداثيّون»؟ ففتاوى مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ، بوصفها فتاوى نموذجية للمرحلة ما بعد استعماريّة، لا تفي بمتطلّبات الإصلاح الشامل للشريعة الذي سبق أن نادى به بعض الإصلاحيّين مثل محمّد رشيد رضا وحسن الترابي، كما أنّها ليست استمرارًا للفقه الإسلاميّ القديم. ويعود ذلك إلى أنّ فتاوى المجمع لا تحاول استنباط قواعد فقهيّة جديدة من المصادر النصيّة للشريعة من خلال استخدام تقنيات تأويليّة جديدة على نحو ما طالب به أولئك الإصلاحيّون، كما أنّها لا تلتزم بالآراء الفقهيّة القديمة المقررة على نحو ما يطالب به المفتون التقليديّون. وبدلًا من ذلك، تُظهر فتاوى المجمع ما يكفي

(٣٨) المصدر السابق نفسه.

من التجديد في الأحكام الفقهيّة وفي استخدام التعليل الفقهيّ لجعل أحكامها بمثابة اجتهاد جديد، ولكنّها تُظهر في الوقت نفسه قدرًا من المحافظة والاتّساق مع القواعد الفقهيّة السابقة، وهو ما يضفي طابع الاستمراريّة على تشريعاته؛ وهنا تكمن الطبيعة الهجينة لفتوى الحقبة ما بعد الاستعماريّة.

وانطلاقًا من هذا، يمكننا القول إنّ لقاء المسلمين مع النظام العالمي الغربي الاستعماري والاستعماري الجديد، قد أحدث أثرًا في الخطاب الفقهي، وأنّه وإن لم يُلغ تقليدهم القانوني بالكامل، إلّا أنّه أدّى إلى تحوّل خطابي مسّ جوهر الخطاب الفقهي الإسلامي وشكله. وهذا يعني أنّ الشريعة الإسلاميّة ما زالت تتطوّر استجابة للظروف التاريخيّة المتغيّرة باستمرار، حتى وإن كانت وتيرة التغيير في الفترة المعاصرة تتخذ أبعادًا نوعيّة يبدو أنّها تتطلّب حزمة جديدة تمام الجدّة من القواعد القادرة على التعامل مع هذا التغيير. وعلى الرغم من الطبيعة المشوشة للتغيّر التاريخي الذي اجتاح العالم الإسلامي خلال القرنين الماضيين، فإنّ تطوّر الشريعة الإسلاميّة ما زال منغرسًا في مجموعة من المبادئ الفقهيّة المقرَّرة تاريخيًّا، والمتكيفة بشكل ملحوظ مع الوقائع التي تواجهها. لذا، فإن مثل هذه التحوّلات في الخطاب الفقهي الإسلامي لن تتسبّب في فقدانه لطابعه الإسلامي الأصيل.

خلاصة

لقد حاولنا أن نبيّن في هذه الدراسة كيف يمكن للفتاوى المعاصرة أن تساهم في تغيّر الشريعة وتقليدها القانوني. ويعود ذلك إلى أنّ الشريعة في بعض وجوهها قد نشأت بشكل طبيعي من مدوّنة الفتاوى المتنامية عبر الزمن. وبالطبع، فإنّ الفتوى لم تكن المكوّن الوحيد الذي أفرز الشريعة، لكنّها لعبت دورًا فعّالًا للغاية. فقد تولّدت من موادّ الفتاوى أشكالٌ مخصوصة من التعليل الفقهي هي التي أطرت الخطاب الشرعي لأصول الفقه الإسلاميّ. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ المذاهب الفقهيّة الإسلاميّة الناشئة قد انتشرت من خلال هذه الآراء الفقهيّة التي حُوِّلت إلى فتاوى. وقد احتلّت بعض الشخصيّات الفقهيّة البارزة التي أصدرت تلك الفتاوى مكانةً خاصّة في التاريخ الإسلامي إلى درجة ارتباط مؤسّسات فقهيّة ومذاهب بها. وقد تدخّلت كلّ هذه العناصر التي تكمن أصولها الخطابيّة في الفتوى، في صنع

تقليد فقهي إسلامي متميّز هو ما سيُشكّل الممارسات القانونيّة اللاحقة.

وعلاوة على ذلك، لم تكن الفتاوى مجرد وسيلة لصياغة الشريعة الإسلاميّة؛ بل لعبت كذلك دورًا محوريًّا في تمثيل المجتمع الإسلامي وتشكيله. ويعود ذلك إلى طبيعة إنتاج الفتاوى ذاتها، فهي تفاعل خطابي وحواري بين عامة المسلمين وفقهائهم، وكانت بمثابة عامل للتغيير الاجتماعي. ومن ثَمَّ، فإنّ الفتاوى عبارة عن اشتباكات خطابيّة بمعنى أنها أقوال توجِّه المؤمنين نحو ممارسة دينيّة واجتماعيّة سليمة، وهي اشتباكات حواريّة لأنّها بمثابة تبادلات اجتماعيّة بين العوام والنخبة الدينيّة. وبهذه الطريقة، كانت الفتاوى تعمل كمؤشّرات على المواقف الاجتماعيّة السائدة لأنّها تعكس في كثير من الأحيان المسائل التي كانت محلّ نقاش في زمنها. لكن الأهمّ من ذلك هو أنّ الفتاوى سهّلت التغيير الاجتماعي عن طريق إضفاء الشرعيّة على ممارسات جديدة هي التي أحدثت التغيير.

وعلى الرغم من التحوّلات التي شهدتها الشريعة الإسلاميّة، فإنّها حافظت دائمًا على هويّة أساسيّة بوصفها تقليدًا قانونيًّا خطابيًّا؛ لأنّها كانت تستند إلى الخطابات الأساسيّة والمعياريّة للقرآن والتقاليد المبكّرة. لذلك، وبغضّ النظر عن الشكل الذي اتّخذته في مختلف مراحل تطوّرها، فإنّ الشريعة الإسلاميّة كانت دائمًا متمحورة حول تلك الخطابات. ويتجلّى ذلك في حقيقة أنّ الممارسة الفقهيّة الإسلاميّة المثالية نفسها؛ أي: الفتوى، تجد أصولها الخطابيّة في القرآن. لقد كانت الفتاوى في الواقع محاولات لتوسيع نطاق تأثير تلك القواعد القرآنيّة في التاريخ، وهو الأمر الذي لا يزال قائمًا اليوم إلى حدّ كبير، حيث ما يزال الخطاب الفقهي الإسلامي المعاصر يستمدّ أصالته من التأويلات الجديدة للقواعد القرآنيّة.

لكن رغم هذا الاستقرار في التقليد الفقهي الإسلامي، فإنّ الخطاب الفقهي الإسلامي يبدو أنه يمر بتحوّل خطابي. فالتغير الحادث في المنهجيّات الفقهيّة المستخدمة في التشريع الجديد، ومنه على سبيل المثال توظيف مفهوم المصلحة، يمثّل تحوّلًا في الخطاب الفقهي الإسلامي باتّجاه اعتماد منهجيّة فقهيّة قائمة على السياق ومبتعدة عن خطاب زمن الاستعمار حيث كان يُهيمن عليها النصّ. ويعود ذلك إلى أنّ توظيف أدواتٍ فقهيّة مثل

المصلحة في التعليل الفقهي يمثّل نمطًا لإنتاج فقهٍ على أساس المنفعة والسياق الاجتماعيين، في حين كان الإنتاج الفقهي السابق يعتمد صراحةً أدواتٍ مثلَ القياس في محاولته لربط الفقه بشكل أكثر صرامة بالنصّ.

إنّ تحليلنا الموجز للفتاوى المعاصرة يُظهر أنّ المصلحة أصبحت تحظى بأهميّة متزايدة كأداة لتقييم المشاغل الفقهيّة المعاصرة ولإصدار الفتاوى. وبلا شكّ، فإنّ لهذا النهج مزاياه، فهو يتيح مساحة كبيرة للسياق الاجتماعي للعب دور أوسع عند النظر في المسائل الفقهيّة. كما أنّ منح المنهجيّة السياقيّة دورًا أكبر، له تبعات فقهية، إذ هو يحدث على حساب التأويل الفقهي الأكثر حرفيّة للخطابات المقدّسة والمعتمدة. وفي هذه الحالة، فإنّ الفتاوى تغدو أقل اعتمادًا على الاستنباط المباشر من المصادر النصية الفقهيّة، مثل القرآن والحديث، وأكثر اعتمادًا على الظروف الاجتماعيّة.

لكن باب البحث يظلّ مفتوحًا حول إذا ما كانت هذه النزعة المعاصرة في صفوف المفكرين والفقهاء المسلمين تمثّل نقلة دائمة بعيدًا عن المنهجيّة الفقهيّة التقليديّة المرتكزة على النصوص، أم هي مجرّد ظاهرة عابرة لن يكون لها تأثير يُذكر على المدى البعيد. هذا سؤال لا يمكن الإجابة عنه إلّا بمزيد من البحث والتفكير.

البيبليوغرافيا

١ ـ قمر، عبد القاهر محمّد. ٢٠٠٧م. «الاجتهاد والإفتاء في مجمع الفقه الإسلامي الدولي»، ورقة عمل مقدّمة في مؤتمر «**الإفتاء في عالم مفتوح: الواقع الماثل والأمل المرتجى**»، الكويت، ٢٦ ـ ٢٨ مايو.

2 - Al-Ahsan, Abdullah. 1988. ***The Organization of the Islamic Conference: An Introduction to Islamic Political Institution***. . Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought.

3 - 1992. ***Ummah or Nation?: Identity Crisis in Contemporary Muslim Society***. . Leicester, UK: The Islamic Foundation.

4 - Anjum, Ovamir. 2007. Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors. Comparative Studies of South Asia, *Africa and Middle East 27(3): 656-672.*

5 - Asad, Talal. 1986. ***The Idea of an Anthropology of Islam***. Occasional Papers Series. Washington, DC: Georgetown University for Contemporary Arab Studies.

6 - 2003. *Formations of the Secular*. Stanford: Stanford University Press.

7 - Hallaq, Wael B. 1997. ***A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-fiqh***. New York: Cambridge University Press.

8 - 2003-2004. Juristic Authority Vs. State Power: The Legal Crisis of Modern Islam. *Journal of Law and Religion* 19(2): 243-258.

9 - 2004. Can the Shari'a Be Restored? In ***Islamic Law and the Challenges of Modernity***, ed. Yvonne Yazbeck Haddad, and Barbara Freyer Stowasser, 21-53. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

10 - 2009. ***Shar_'a: Theory, Practice, Transformations***. Cambridge: Cambridge University Press.

11 - Hodgson, Marshal. 1974. ***The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization***, vol I-III. Chicago, IL: University of Chicago Press.

12 - Ihsanoglu, Ekmeleddin. 2010. ***The Islamic World in the New Century: The Organization of the Islamic Conference***. New York: Columbia University Press.

13 - Krygier, Martin. 1986. Law as Tradition. *Law and Philosophy* 5(2): 237-262.

14 - Lapidus, Ira. 2002. ***A History of Islamic Societies***, 2nd edn. New York: Cambridge University Press.

15 - Layish, Aharon. 2004. The Transformation of the Shar_'ah from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World. *Die Welt Des Islams* 44(1): 85-113.

16 - Mahmood, Saba. 2005. ***Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject***. Princeton, NJ: Princeton University Press.

17 - Schulze, Reinhard. 2000. ***A Modern History of the Islamic World***. Trans. Azizeh Azodi. New York: New York University Press.

18 - Vikor, Knut S. 2005. ***Between God and Sultan: A History of Islamic Law***. New York: Oxford University Press.

19 - Voll, John Obert. 1982. ***Islam: Continuity and Change in the Modern World.*** Boulder, CO: Westview Press.

20 - Wheeler, Brannon. 1996. ***Applying the Canon of Islam: The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship***. Albany, NY: State University of New York Press.

الفصل الثالث

فتاوى انتحار محمد البوعزيزي حرقًا
السّلطة الدينيّة والميديا والعلمنة

أحمد نجيب برهاني

مقدمة

كانت عمليّات الانتحار شبه مجهولة في المجتمعات الإسلاميّة أو لنقل على الأقلّ إنّ معدّلاتها كانت منخفضة مقارنة بمجتمعات أخرى. وعلى قول تيودور نولدكه (Theodor Nöldoke)، فإنّ الإسلام «**دين لم يُعرف فيه الانتحارُ عند أتباعه بشكل شبه مطلق**» (Nöldeke 1892, 72; cf. Rosenthal 1946, 240)[(١)]. إلّا أنّ معدّل عمليّات الانتحار حرقًا بالبلدان العربيّة، في خضمّ الربيع العربي، فاجأ الكثيرَ من الناس. ففي الأشهر السّتة التي أعقبت انتحار محمّد البوعزيزي حرقًا بتاريخ ١٧ ديسمبر من عام ٢٠١٠م، أقدم أكثر من مائة شخص على الانتحار حرقًا، أو حاولوا ذلك، احتجاجًا على حكوماتهم، في كلّ من تونس والجزائر والمغرب ومصر والمملكة العربيّة السعوديّة وغيرها من بلدان الشّرق الأوسط وشمال أفريقيا (Ghasemilee 2012; Avon 2012, 152; Wright 2011, 20; Khosrokhavar 2012, 172-176; Ghazi 2011; Filiu 2011, 20). وبالإضافة إلى عمليّات الانتحار حرقًا، شهدنا أيضًا تصاعدَ التعبيرات الاستعاريّة والرمزيّة المتّصلة بشكل وثيق بالانتحار أو حرق النفس في حياة العرب اليوميّة، وهو ما يمكن اعتباره مؤشّرًا على الكيفيّة التي يتمثّل بها النّاسُ مسألةَ الانتحار حرقًا أو قتل النفس في الثّقافة العربيّة.

---

(١) كما يعتبر فرهاد خسروخاور (Farhad Khosrokhavar 2012) وجون إل. إسبوزيتو (John L. Esposito) من جامعة جورجتاون أيضًا بأنّ الانتحار ظاهرة جديدة في الدول العربيّة (Westcott 2011).

وردًا على ظاهرة الانتحار حرقًا، حاول بعض العلماء تحريمَ حرق النفس أو إدانته على الأقل، عبر وسائل الميديا الجديدة والتقليديّة أو من فوق منابر الخطابة. لكنّ ذلك لم يكن له، على ما يبدو، سوى أثر محدود للغاية في منع عمليّات الانتحار حرقًا في أثناء الثورة. وفي هذا الفصل، نعتزم الإجابة على الأسئلة التالية: لماذا لم ينصت النّاس إلى صوت العلماء رغم انتشاره على نطاق واسع وباستمرار عبر مختلف وسائل الإعلام التقليديّة والحديثة؟ هل تعتبر ظاهرة الانتحار حرقًا من أعراض العلمنة ودلالة على تطوّر الدين المدني؟ كيف نفسّر الانقسام بين النّاس والعلماء بشأن حكم الدين في مسألة انتحار البوعزيزي حرقًا؟

بُغية الإجابة على هذه الأسئلة، قسّمنا هذا الفصل إلى ثلاثة أجزاء: (١) الخطاب العام حول الاستشهاد والانتحار في الإسلام، (٢) استشهاد (أو انتحار) البوعزيزي، (٣) السلطة الدينيّة والعلمنة ودور وسائل الإعلام. وباستخدام مناهج تأويليّة، قرأنا ودرسنا بعناية مجموعةً من الفتاوى حول الشهادة والانتحار في الإسلام، تتعلق خصوصًا بانتحار البوعزيزي حرقًا وعمليّات حرق نفس أخرى حصلت في السنوات الأخيرة، كما حلّلنا تقارير مجلات وصحف ونشرات إخباريّة تلفزيونيّة حول الربيع العربي، وفحصنا فيديوهات من موقع يوتيوب تتّصل بهذا الشأن. أمّا بخصوص النقاش حول وضعيّة البوعزيزي الدينيّة، فقد تفحّصنا العديد من وسائط الميديا الاجتماعيّة، وخاصّة موقعي تويتر وفايسبوك. وبعد دراسة المعطيات بشكل نوعي، نجادل في البداية بأنّه على عكس المنظورات المسيحيّة والإسلاميّة الشيعيّة، فإنّ مفهوم الشّهادة في الإسلام السنيّ يرتبط في المقام الأوّل بالنضال ضدّ القمع، لا بالمعاناة منه أو مكابدته. ثانيًا: يتّفق علماء السُّنَّة تقريبًا بالإجماع على أنّه لا يُمكن اعتبار انتحار البوعزيزي حرقًا عمليّةَ استشهادٍ، غير أنهم يتباينون في طرق استجابتهم لهذا الفعل. ويمكن اعتبار تعليق يوسف القرضاوي على واقعة انتحار البوعزيزي الردّ الأكثر تعاطفًا من زعيم ديني بارز. وعلى النقيض من تصوّر العلماء، يعتبر بعض التونسيّين البوعزيزي شهيدًا وطنيًّا. ولعلّ مفهوم السياسة الحيويّة وتطوّر الدّين المدني قد يشرح سبب اختلاف رؤية بعض التونسيّين عن رؤية العلماء.

ثالثًا: في سياق الميديا الدينيّة، لم ينفع قصف النّاس بالفتاوى

والاقتباسات من القرآن والسنة، عبر وسائط الميديا المتعدّدة؛ في كسب قلوبهم وعقولهم. ففي حياتنا الحديثة، يعيش الناس بشكل مطّرد ضمن عالم علماني صار يمثّل جزءًا معتبرًا من حياتهم. وكما يقول تشارلز هيرشكايند (Charles Hirschkind) (2011, 634)، إنّ «**العلماني هو الماء الذي نسبح فيه**». وقد نشأنا نحن أنفسُنا جزئيًّا (أو تأثّرنا على الأقل به) في محيط علماني ضمن هذا العالم المُعَولم الذي نعيش فيه اليوم. لذلك، وعلى الرغم من انتشار تحريم الانتحار عبر وسائل متعدّدة، فقد تغاضى بعضُ النّاس عنه أو تجاهلوه؛ لأنّ أفعال المسلمين، ومع تنامي العلمنة والدّين المدني، لم تعد تتحدّد أساسًا من خلال وضعهم كمسلمين، بقدر ما تتحدّد بحاجاتهم الدنيويّة. وبذلك يكون تأويل الدين المتفهِّم لمشاعر النّاس النفسيّة الاجتماعيّة، أو المنبني على السياق الاجتماعي؛ هو الأكثر قبولًا في الغالب من قبل المجتمع.

عن الشهادة في الإسلام

لقد استُخْدِم مفهومُ الشهادة في الإسلام ضمن سياقات متعدّدة. ويذكر حديث نبوي سبعة أنواع من الشهداء، من بينهم الغريق والمرأة التي تموت في أثناء الوضع(*). كما يذكر السيوطي أنواعًا أخرى من الشّهداء، من بينهم كلُّ من تمنّى الشهادة ووافته المنيّة على سريره (Cook 2007, 33-34)(**). لكن، رغم تعدُّد ضروب الشهادة في الإسلام، فإنّ الناس يحملون عادةً فهمًا مشتركًا لهذا المفهوم يُشير في الغالب إلى من يموت في سبيل الله في ساحة المعركة. ورغم معاملة الفقهاء المسلمين جثامين ضحايا الكوارث الطبيعيّة،

(*) الحديث المقصود هو: «**الشَّهَادَةُ سَبْعٌ سِوَى الْقَتْلِ فِي سَبِيلِ اللهِ ﷺ**: الْمَطْعُونُ شَهِيدٌ، وَالْمَبْطُونُ شَهِيدٌ، وَالْغَرِيقُ شَهِيدٌ، وَصَاحِبُ الْهَدَمِ شَهِيدٌ، وَصَاحِبُ ذَاتِ الْجَنْبِ شَهِيدٌ، وَصَاحِبُ الْحَرَقِ شَهِيدٌ، وَالْمَرْأَةُ تَمُوتُ بِجُمْعٍ شَهِيدَةٌ».

انظر: النسائي (أبو عبد الرحمٰن، أحمد بن شعيب بن عليّ)، **المجتبى من السنن**، تحقيق: عبد الفتّاح أبو غدّة، ط٢، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، حلب، ١٩٨٦م، ٤/ ١٣ (الحديث رقم ١٨٤٦). **(المترجم)**.

(**) الحديث المقصود هو: «**أخرج أَحْمد وَمُسلم وَأَبُو دَاوُد وَالتِّرْمِذِيّ وَالنَّسَائِيّ وَابْن ماجه وَالْحَاكِم عَن سهل ابْن أبي أُمَامَة بن سهل بن حنيف عَن أَبِيه عَن جدّه أَن رَسُول الله ﷺ قَالَ: من سَأَلَ الله الشَّهَادَة بِصدق بلّغه الله منَازِل الشُّهَدَاء وَإِن مَاتَ على فرَاشه**».

انظر: السيوطي (جلال الدين، عبد الرحمٰن بن أبي بكر)، **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣م، ٢/ ٣٨٤. **(المترجم)**.

مثل كوارث تسونامي والزلازل، بالطريقة نفسِها التي يعاملون بها جثامين المحاربين في سبيل الإسلام، فإنهم يدركون وجود ضربين مختلفين من الشهادة. وهذا هو السبب في تمييز بعض العلماء بين شهداء الدنيا والآخرة؛ أي: الشهداء المقاتلين والشهداء من غير المقاتلين (Kohlberg 1997, 294).

ويعود الترابط القويّ بين الشهادة والجهاد إلى الحروب التي طبعت تاريخ الفترات المبكّرة من الإسلام. ففي بداية الإسلام، كان المسلمون قلّة قليلة من حيث العدد. فعلى سبيل المثال، كان عدد المسلمين خلال معركة بدر، وهي المعركة الحاسمة بين المسلمين وغير المسلمين، أقلّ بكثير من عدد المكيّين. وقد تكرّر هذا الظّرف في معركة أُحُد، حيث فاق عددُ الأعداء بكثير عددَ المقاتلين المسلمين. ووفقًا لخالد أبو الفضل (Khaled Abou El Fadl, 2003)، فإنّ النبيّ، لضمان بقاء الإسلام، شجّع أتباعه على خوض الحروب، ووعد من يُقتل فيها بأجر لا يضاهيه أجر أيّ عمل آخر. فمن يُقتل في سبيل الله شهيدًا له أجر كبير عند الله، وله درجة رفيعة في الجنّة (بجوار عرش الله)، ويُعفى من عذاب القبر وهول يوم القيامة، ويُمنَح حقّ الشفاعة في أهله. وبذلك نتبيّن أهميّة الدور الذي أدّاه سياقُ الإسلام المبكّر في مسار خلق تقليد الشهادة. فمن دون مثل هذه الدوافع القويّة، كان يستحيل على الإسلام أن يستمرّ وأن يهيمن على العالم العربي في ذاك الزمان.

وعلى خلاف المسيحيّة التي صارت فيها الشهادة عقيدة محوريّة، فإنّ الغالب في الإسلام أنّ الشهادة لا تُعتبر ركنًا من صميم العقيدة، ولا يعتبر النبيّ محمّد شهيدًا. ولو كان الموت في ساحات الحروب من صميم عقيدة الإسلام، لما كان تاريخ الحروب الإسلاميّة حافلًا بالانتصارات، ولغدت ساحات المعارك حينها المكان المثالي للانتحار. ذلك عكس ما يخبرنا به التاريخ، فقد انتصر المسلمون في أغلب المعارك بينهم وبين غير المسلمين في فترات الإسلام المبكّرة. ولربّما كانت هذه الحصيلة ستكون عكسيّة، لو كان الدّافع في خوض الحرب هو مجرّد نيل الشهادة، كما هو حال الجهاديّين في العصر الحديث على رأي أوليفيه روا (Olivier Roy) (1994, 66)[٢]. إلّا أنّ

(٢) من بين التعبيرات المجازيّة حول الانتحار في المحادثات اليوميّة، كما ذكرت من قبل دومينيك آفون (Dominique Avon 2012, 152-153)، ما يلي: =

العقيدة العامّة لخوض الحرب في الإسلام هي عقيدة نيل إحدى الحسنيين، النّصر أو الشهادة (Asad 2007, 52). وفي هذا السّياق، سيكون من المنطقي اعتبار النّصر أهمّ بكثير من نيل الشهادة(٣).

وقد يكون صحيحًا القول بأنّ الشهادة ثيمة (موضوعة) أساسيّة في الإسلام الشيعي، لكنّ ذلك لا ينطبق على الإسلام السنّي. ويعود ذلك إلى انطباع تاريخ الإسلام الشيعي بالقمع المسلّط من حكومات اتّبعت أغلبها الإسلام السنّي. ومع ذلك، فإنّه من المهمّ التنويه إلى أنّ الموت ليس هو ما يجعل المرء شهيدًا؛ بل كفاحه أو جهاده ضدّ الطغاة والحكّام الجائرين. فقد مات الحسين، الذي صار نموذجًا للشهادة في الإسلام الشيعي، بسبب وقوفه في وجه يزيد، الحاكم الظالم والمستبدّ من منظور الشيعة. ولذلك يُعتبر العديد من أئمّة الشيعة الذين لم يموتوا في ساحة الحرب شهداء(٤).

وبشكل عامّ، فإنّ موضوع الشهادة في التقليد السنّي أو الشيعي أقل أهمية منه في المسيحيّة(٥). فتاريخ المسيحيّة المبكّرة هو تاريخ القمع الذي

= رجل يسير في متجر محلّي. سأله صاحب المتجر: «هل يمكنني مساعدتك يا سيّدي؟».
أجاب الرجل: «أرغب في شرب زجاجة من روح الملح من فضلك».
فسأله صاحب المتجر: «ستشربها هنا أم ستأخذها معك؟».
روح الملح [ماء النار في مصر، وماء الفرق في تونس ـ م] هو منتج لتنظيف قنوات الصرف الصحّي، ولكنّه يُساء استخدامه أحيانًا فيُنتحر بشُربه.

كما عبّر عمّاري وآخرون (Amari et al. 2011) عن هذا «التقليد» الجديد في العالم العربي في مقال يحمل عنوانًا مدهشًا «**أنا أحترق، إذن أنا موجود**» [بالفرنسيّة في الأصل: Je brûle, donc je uis ـ م].

(٣) في تحليل أوليفييه روا (Olivier Roy) عن الجهاديّين، فإنّ «للاستشهاد معنى أرقى من النصر/ إذ **لا يوجد التزام ببلوغ نتيجة في الجهاد: فهو علاقة بين المؤمن والله، لا بين المجاهد وعدوّه... ولا يُنظر إلى النصر على أنّه نتيجة سلسلة من الأعمال البشريّة، بل هبة من الله، قد يمنحها وقد يمنعها**» .(Roy 1994, 66)

(٤) يقول إيفان سترينسكي (Ivan Strenski 2003, 14) إنّ المسلمين المتطرّفين يقومون بالتضحية «**إمّا من خلال استبدال إبراهيم بمحمّد كنموذج للسلوك التضحوي أو من خلال تفسير متطرّف لمحاولة إبراهيم ذبح إسحاق [إسماعيل]**». والنموذج الذي فكّر من خلاله إبراهيم هو إعطاء جزء من الملكيّة، أي التضحية المعتدلة/ الحكيمة، في حين أنّ النموذج الذي فكّر من خلاله النبي محمّد يتخلّى عن كلّ انتماء بما فيها الذات، أي التضحية القصوى. وينتقد طلال أسد Talal Asad 2007) هذا الرأي بإظهار أنّ مفهوم «**إحدى الحُسْنَيَيْن**» هو المفهوم السائد في الإسلام.

(٥) يذكر ديفيد كوك (David Cook 2007, 16-19) أنّ عددًا قليلًا فقط من الآيات في القرآن تتحدّث صراحةً وبشكل لا لبس فيه عن الاستشهاد. ويخلص إلى أنّه لو كان للاستشهاد مكانة خاصّة في العقيدة الإسلاميّة، لكان ذكر في القرآن مرّات عديدة.

سلّطه عليها نظام حكم ودين مناهض لها، ونقصد اليهوديّة. فعلى عكس الإسلام الذي أرسى سلطة سياسيّة وردّ تدريجيًّا من خلال الحرب على اضطهاد القبائل العربيّة الوثنيّة، فإنّ المسيحيّة لم تحقّق نجاحًا سياسيًّا إلا بعد فترة طويلة عن زمن يسوع. ولذلك شكّلت المعاناة، التي مثّل المسيح المصلوب ذروتها، صورة المسيحيّة المبكّرة. وبناءً عليه، فإنّ الشهادة في المسيحيّة مرتبطة في الغالب بالمعاناة والالتزام المطلق بالدفاع عن الإيمان. ومن هذا المنظور التاريخي، يتبيّن سبب الأهميّة الكبرى التي تتمتّع بها الشهادة في المسيحيّة.

عن الانتحار في الإسلام

في مقال بعنوان «**عن الانتحار في الإسلام**»، يروي فرانز روزنتال (Franz Rosenthal) قصّة عن محاولة النبيّ محمّد الانتحار خلال سنوات نبوّته المبكّرة. يكتب روزنتال (Rosenthal 1946, 240): «**يُقال إنّ النبيّ صعد، خلال فترات انقطاع الوحي الطويلة التي أعقبت تجربته الأولى مع الوحي الإلهي، وهو في حالة يأسٍ على تلّة في أطراف مكّة بنيّةِ رمْيِ نفسِه من أعلاها وإنهاء حياته**». وبغضّ النظر عن صحّة هذه الرواية، فإنّ العلماء المسلمين مجمعون على أنّ الانتحار محرّم في الإسلام.

وقد جرى اعتمادُ الكثير من الآيات القرآنية والعديد من الأحاديث كأساس لاهوتي لتحريم الانتحار. من بينها الآية ١٩٥ من سورة البقرة: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ والآية ١٤٥ من سورة آل عمران: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ والآية ٢٩ من سورة النساء: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾﴾. كما تُشدِّد الأحاديث النبويّة بقوّة على تحريم الانتحار[٦]. من بينها الحديث التالي: «عن جندب بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ جُرْحٌ فَجَزِعَ فَأَخَذَ سِكِّينًا فَحَزَّ بِهَا يَدَهُ، فَمَا رَقَأَ الدَّمُ حَتَّى مَاتَ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: بَادَرَنِي عَبْدِي بِنَفْسِهِ، حَرَّمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ**». كما جاء في حديث آخر: «**عن**

(٦) صحيح البخاري، ج ٢، الكتاب ٢٣، الحديث رقم ٤٤٥، انظر:
http://www.sahih-bukhari.com/Pages/results.php5

أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَتَوَجَّأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ شَرِبَ سَمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَرَدَّى فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا**»(٧).

تكمُن علّةُ تحريم الانتحار، كما يردّد العديد من المتخصصين مثل هاشم كمالي (Kamali 2008)، في أنّ الحياة لا يملكها البشر؛ بل هي «**هبة من الله... ليست من خَلْقِ حامِلِها، لذلك لا يملك حقّ تدميرها**» (Kamali 2008, 283). ومن البيّن أنّ هذا المنطق يفترض أنّ جمهوره من المؤمنين بالله ووجود حياة آخرة، ولذلك يعجز غير المؤمنين عن تصديقه(٨). وكما يشير روزنتال (Rosenthal (1946, 239، فإنّ «**انقطاع الشكّ في كون الانتحار فعلًا مؤذيًا، يمرّ حصرًا عبر تسليم المرء بالافتراض القائل إنّ حياته ستتواصل بشكلٍ ما بعد موته، وأنّه سيحاسب حينها على أفعاله**». وهذا هو أحد الأسباب التي تفسّر ارتفاع عدد حالات الانتحار في مجتمع علماني مقارنةً بعددها في مجتمع ديني.

استشهاد (أو انتحار) البوعزيزي

في ١٧ ديسمبر/كانون الأوّل ٢٠١٠م، أضرم بائع متجوّل مهمّش عمره ٢٦ عامًا؛ النار في جسده أمام مقرّ الولاية في سيدي بوزيد، وهي مدينة ريفيّة صغيرة في تونس(٩). وقد جرت الحادثة بعد أن صادرت شرطيّةٌ من البوعزيزي عربته اليدويّة وبضاعته وميزانه. وقد زعمت تقارير أخرى أنّه إلى جانب مصادرة بضائعه، شعر البوعزيزي أيضًا بالإهانة الشخصيّة بعد أن شتمته الشرطيّة وصفعته (Andersen 2011). وإثر هذه المشاجرة، توجّه البوعزيزي فورًا إلى مكتب الولاية الحكومي ليشتكي ويطالب باستعادة عربته

(٧) صحيح البخاري، ج ٢، الكتاب ٢٣، الحديث رقم ٤٤٦، انظر:
http://www.sahih-bukhari.com/Pages/results.php5

(٨) بالنسبة إلى مارتن هايدجر (Martin Heidegger)، على سبيل المثال، فإنّ الانتحار هو «**أقصى تعبير عن الوجود [الدازاين]**» (Fynsk 1986, 127) أو حسب كلمات هايدجر نفسه: «**التوجّه الأصيل نحو الموت يدل على الإمكانيّة الوجوديّة للوجود [الدازاين]**» (Heidegger 1962, 304).

(٩) بعد ١٨ يومًا من العلاج بسبب إصاباته البليغة، توفّي في ٤ يناير ٢٠١١م.

وميزانه، لكن لم يلق أيّ أذن صاغية. «**مهانًا ومكتئبًا، توجّه البوعزيزي، الكفيل الوحيد لعائلته التي تتكون من ثمانية أفراد، إلى مكتب الولاية آملًا في الشكوى إلى مسؤولي المجلس البلدي المحلي، غير أنهم رفضوا الاستماع إليه**» (Schraeder and Redissi 2011, 10). و«**على الساعة الحادية عشرة والنصف صباحًا، عاد البوعزيزي مجدّدًا إلى المبنى الأبيض الأنيق ذي الطابقين والمرصّع بنوافذ زرقاء اللّون، بعد مضي أقلّ من ساعة على شجاره مع الشرطيّة، ودون علم عائلته، وسكب البنزين على جسده وأضرم فيه النّار**» (Abouzeid 2011).

لقد كان حرق البوعزيزي لنفسه هو أقصى ردّ فعل يمكن أن يتخذه ضدّ اضطهاد حكومته وفساد مسار التقدم الاجتماعي والاقتصادي الذي عايشه لسنوات. فقد كان هو المعيل الأساسي لأسرته، وكان يعمل في السوق منذ كان عمره ١٢ عامًا. وقد منعه فقرُه من دخول الجامعة واكتساب رأس مال (Ryan 2011). وكانت عربته وفواكهه وميزانه تُمثّل كلّ حياته والسبيل الوحيدة لكسب عيشه. وبمصادرتها، «حُرِم من الشيء الوحيد الذي كان يحول بينه وبين الجوع، ليخسر مكانه في الاقتصاد الوحيد المتاح للعرب الفقراء» (Soto 2011). لقد اختبر البوعزيزي العيش تحت قمع قادة حكومته، وهي حالةٌ يشترك فيها العديد من الفقراء في سيدي بوزيد وجهاتٍ أخرى من البلاد التونسيّة. وحسب تصريح لشقيقة البوعزيزي، فإنّه «**في سيدي بوزيد، من لا يملكون علاقات أو ليس لديهم مال لدفع رِشا، يتعرّضون للإهانة ولا يسمح لهم بالعيش**» (Ghazi 2011). وباختصار، فقد جرى اعتبار البوعزيزي وأضرابه «طبقة سفلى» و«أدنى من البشر بطبيعتهم» في بلدهم ومن قِبل مسؤوليهم (Jacobson 2011, 11-12). وهذا ما جعل موت البوعزيزي إثر وقوفه في وجه السّلطة المحليّة يَلْقَى، في نهاية المطاف، صدى واسعًا وقويًّا، مشعلًا حينها فتيل الرّبيع العربي. فمنذ انتحاره حرقًا، صار البوعزيزي رمزًا لمحنة التونسيّين الأقلّ حظًّا ولمعارضة الديكتاتوريّة في آنٍ واحد.

بالرغم من الأثر الهائل الذي كان لانتحار البوعزيزي حرقًا في إطلاق موجات الاحتجاج وإسقاط الديكتاتوريّات في تونس ومصر، فقد صرّح بعض العلماء، عبر إصدار الفتاوى وغيرها من الآراء، بأنّ فعل البوعزيزي لا يمكن تصنيفه في باب العمليّات الاستشهاديّة؛ بل يدخل في باب العمليّات

الانتحاريّة[١٠]. وعلى سبيل المثال، فقد أدان عثمان بطّيخ، مفتي الديار التونسيّة، حرقَ البوعزيزي نفسه في الإبّان، مصرّحًا بأنّ «**الانتحار ومحاولته جريمة وكبيرة من الكبائر، ولا فرق شرعًا بين من يتعمّد قتل نفسه أو قتل غيره**». وذكّر بطيخ بأنّ جثث المنتحرين لا تُكفّن ولا يُصلّى عليها ولا تُدفن في مقابر المسلمين، أيًّا كانت طريقة انتحارهم. وقد أعلنت جماعةٌ سلفيّة مصريّة، تُعرف بجماعة أنصار السُّنَّة المحمديّة، موقفًا مشابهًا لموقف بطّيخ. فبحسب أحمد يوسف، أمين عامّ الجماعة، يُعتبر كلّ من ينتحر على «الطريقة التونسيّة» مرتدًّا يُحشر مباشرة إلى جهنّم[١١].

وقد توافق موقف الأزهر، أكبر جامعةٍ إسلاميّة مرموقة في العالم، مع موقف الجماعة السلفيّة، حيث سارع إلى إدانة الانتحار إثر حرق البوعزيزي نفسه. ومن ذلك ما صرّح به محمّد رفاعة الطهطاوي، المتحدّث الرّسمي باسم الأزهر: «**إنّ القاعدة الشرعيّة العامّة تؤكّد أنّ الإسلام يحرّم الانتحار تحريمًا قطعيًّا لأيّ سبب كان، ولا يبيح للإنسان أن يُزهق روحه كتعبيرٍ عن ضيق أو احتجاج أو غضب**»[١٢]. كما سارع العلماء في المملكة العربيّة السعوديّة إلى الردّ على ظاهرة الانتحار في العالم العربي، حيث صرّح الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشّيخ، المفتي العامّ في المملكة العربيّة السعوديّة، بأنّ الإسلام يعتبر «**قتل النّفس محرّمًا حتى لو كانت الظروف المعيشيّة صعبة. وقتل النفس حرقًا بالنّار جريمة مروّعة**»[١٣]. وعلى المنحى نفسِه، صرّح الشيخ ناصر بن سليمان العمر أنّ الانتحار على شاكلة ما فعله البوعزيزي من الكبائر المحرّمة قطعيًّا في الإسلام[١٤]. وقد أشار آفون (Avon 2012, 157) إلى

---

(١٠) موجود على:

http://www.alittihad.ae/details.php?id=2622&y=2011

وكذلك:

http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=333733

(١١) انظر:

http://www.egyptindependent.com/news/salafi-leader-whoever-commits-suicide-tunisian-style-apostate

(١٢) http://www.google.com

(١٣) http://arabia2day.com/local/saudi-mufti-brands-suicideprotests-as-great-sin/

وكذلك:

http://www.gulf-daily-news.com/NewsDetails.aspx?storyid=296713

(١٤) http://www.almoslim.net/node/140211

أنّ «**حزب الله قد حيّا الثورة ضدّ النظام التونسي الفاسد، لكن دون أن يعلّق على مسألة الانتحار حرقًا**».

أمّا الموقف الوحيد المتعاطف مع البوعزيزي، فقد صدر عن الشيخ يوسف القرضاوي، رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين. ففي برنامجه التلفزيوني «الشريعة والحياة» الذي يُبثّ من قناة الجزيرة في قطر، أشاد القرضاوي بالبوعزيزي وتضحيته بنفسه وإشعاله فتيل الثورة العربيّة. ومن ثمّ توجه إلى الشّعب التونسي والمسلمين عامّة بقوله: «**نحن ندعو الله له ونتضرع إلى الله أن يمنحه العفو والمغفرة، فهو أهل للعفو وأهل للمغفرة**»[١٥] (Global MB 2011). ويظهر من التصريح الوارد في الفيديو أنّ القرضاوي يعتبر صنيع البوعزيزي انتحارًا، وليس استشهادًا، رغم أنّه لم يدن ذلك. كما طلب من الشباب تثمين حياتهم، فأجسادهم لا تستحقّ الحرق؛ بل أجساد الطغاة[١٦]. وبعد أيّام من هذا التصريح، خفّف القرضاوي إلى حدّ كبير من موقفه معتبرًا أنّ «**حرق البوعزيزي نفسه كان مبرّرًا لأنّه كان احتجاجًا على الجوع والإذلال**» (Ghazi 2011; al-Qaradawi 2011)[١٧].

وعلى خطى علماء آخرين في الشّرق الأوسط، قدّم الشيخ حمزة يوسف المقيم في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وجهة نظره حول البوعزيزي. وبالرغم من اعتقاده أنّ الانتحار واحد في كلّ الحالات، فإنه يرى أنّ انتحار البوعزيزي حرقًا «**قد ألهب العالم العربي، ليُحقّق بموته من المعاني ما لم**

---

(١٥) هذا الفيديو والتعليق عليه، متاح في:
http://www.youtube.com/watch?v=NJQn5nprx_Y

وكذلك في:
http://www.youtube.com/watch?v=iW0UcFC8FDM.

شُوهد الرابط الأوّل من قبل ٨٣,٤٣٤ شخصًا، بينما شوهد هذا الأخير من قبل ٨,٩٦٦ شخصًا منذ ١٥ يناير ٢٠١١م والحوار مع القرضاوي حول ما إذا كان البوعزيزي منتحرًا أو شهيدًا متاح في:
http://www.youtube.com/watch?v=3n18TT7J8Sc.

شوهد هذا الفيديو من قبل ٩٩,٥٩٢ شخصًا منذ ١٧ كانون الثاني (يناير) ٢٠١١ (تمّت الزيارة في ١٩ آذار ٢٠١٣م).

(١٦) http://alwatan.kuwait.tt/articledetails.aspx?id=83558

(١٧) وفقًا لمقابلة دومينيك آفون (Dominique Avon) مع ثلاثة مراجع دينيّة شيعيّة (الخميني، السيستاني، فضل الله)، فإنّ المدرسة الأولى كان لها ردّ إيجابي على الانتحار. فهي تقول: «**[أن تقتل نفسك من أجل قضيّة مهمّة أو تحقيق مصلحة كبرى ليس انتحارًا، بل جهاد**» (Avon 2012, 157).

يستطع تحقيقه في حياته، متفوّقًا في ذلك بلا شكّ على جميع الانتحاريّين التفجيريّين في جميع أنحاء العالم. لقد كان فعل رجل يائس اختار عدم قتل الآخرين، وقام بدل ذلك بإشعال النار في جسده احتجاجًا». ورغم أنّ الشيخ يوسف لم يُصدر أيّ فتوى حول انتحار البوعزيزي، فإنّه اعتبر تنفيذ العمليّات الاستشهاديّة في إسرائيل أسوأ من انتحار البوعزيزي حرقًا(١٨).

ومهما كانت الحال، فقد اعتبر الشعب التونسي البوعزيزي شهيدًا، معارضًا بذلك رأيَ العلماء. فقد صارت صُورُ البوعزيزي المزدانة بعبارات المديح مشهدًا مهمًّا من مشاهد الثورة. ومن ذلك ما حملته بعض اللافتات والمعلّقات من صورة لوجهه الباسم مرصّعةً بعبارات مثل **الشّهيد**، **شرارة انتفاضة الكرامة الشهيد محمد البوعزيزي**، **رمز الكرامة والحريّة**، **أسطورة تونس محمّد البوعزيزي**، **البوعزيزي شهيد الحريّة**، **البوعزيزي بطل تونس**، **شكرًا لك لقد فتحت طريق الحريّة**، **ثورة الحريّة والكرامة**، **كلّنا البوعزيزي**. وفي قائمة التعليقات على فيديو القرضاوي حول الثورة التونسيّة وانتحار البوعزيزي حرقًا، صرّح العديد من الناس بأنّهم يعتبرون البوعزيزي شهيدًا، في حين اكتفى البعض بدعاء الله أن يغفر له ويتقبّله في الشهداء(١٩). وبعد نجاح الثورة التونسيّة في الإطاحة ببن عليّ، توجّه الكثير من النّاس إلى سيدي بوزيد وزاروا عائلة البوعزيزي لتقديم الشكر على التضحية التي أقدم عليها ابنها. وقد عومل قبره البسيط كقبر لشهيد وطنيّ عبر تغطيته بالعلم التونسي. وعلاوة عليه، واعترافًا بتضحيته التي استهلّت بنجاح فصلًا جديدًا من تاريخ تونس، نُصب تمثال لعربة البوعزيزي الخشبيّة في مسقط رأسه، وأصدرت الحكومة طابعًا بريديًّا يحمل صورة وجهه، وأطلق اسمه على ساحة عامّة بمدينة تونس، إلخ. وبذلك غيّبت كلّ هذه السرديّات الاستشهاديّة تعليقات العلماء وفتاويهم التي اعتبرت البوعزيزي منتحرًا.

---

(١٨) عبّر حمزة يوسف عن رأيه في مقالة بعنوان «الأحلام المؤجّلة، وتدمير الذات، والتفجيرات الانتحاريّة» (بالإنكليزيّة). متاح في:
"Deferred Dreams, Self-Destruction, and Suicide Bombings".
http://allahcentric.wordpress.com/2011/01/31/shaykh-hamza-yusuf-on-the-revolution-in-tunisia

(١٩) http://www.youtube.com/watch?v=NJQn5nprx_Y
وكذلك:
http://www.youtube.com/watch?v=3n18TT7J8Sc.

السّلطة الدينيّة والعلمنة ودور الميديا

يمكن تناول انتحار البوعزيزي حرقًا كنقطة انطلاق لتحليل تطوّرات التديّن المعاصرة، لا في تونس فحسب؛ بل في العالم العربي بأسره. فالمسألة لا تقتصر على ارتباطها بالجدل الديني حول موت البوعزيزي باعتباره استشهادًا أو انتحارًا، بقدر ارتباطها بانقسام المجتمع العربي بين العلمانيّين، الذين ينزعون إلى ترويج الدّين المدني، والإسلاميّين، الذين يحاولون جعل العالم العربي أكثر إسلامًا. وفي سياق الميديا الدينيّة، يمكن تناول انتحار البوعزيزي حرقًا كتجربة تظهر إذا ما كان قصف النّاس بالآيات القرآنيّة وسيلةً فعّالة في اكتساب عقول الناس وقلوبهم، أم أنّه من الأجدى تبليغ تعاليم الإسلام بما يتوافق مع الإنسانيّة. وفي الجزء التالي من هذا الفصل، سنناقش ثلاث قضايا، وهي سلطة العلماء، و(مذهب) العلمانيّة والدّين المدني، ودور الميديا.

سلطة العلماء والسياسة الحيويّة

عندما ساند يوسفُ القرضاوي العمليّاتِ الانتحاريّةَ التي ينفّذها الفلسطينيّون ضدّ إسرائيل، وسمّاها عمليّات فدائيّة، فوجئ كثيرون بموقفه. ولم تصدر الانتقادات والاعتراضات المناهضة لموقفه عن أشخاص غير مسلمين فحسب؛ بل صدرت كذلك عن علماء وباحثين مسلمين، مثل محمّد هاشم كمالي (Kamali 2008, 286) ومهاتير محمّد (Kamali 2008, 286) وحمزة يوسف (Hamza Yusuf 2011)، إضافة إلى علماء آخرين من الشّرق الأوسط. في مواجهة هذه المعارضة، ظلّ القرضاوي، المعروف بأنّه من دعاة الوسطيّة، ثابتًا على موقفه، وعلى اعتقاده بأنّ الظرف في فلسطين هو الشّرط الذي يجعل الهجمات الانتحاريّة ضدّ إسرائيل مشروعة دينيًّا، حيث يقول في ذلك: «**عندما سُئلت، في لندن، كيف يمكنني أن أسمح بالعمليات الاستشهاديّة في فلسطين، قلت لهم إنّها ضرورة؛ لأنّ هؤلاء الناس يريدون الدفاع عن أنفسهم وعن مقدّساتهم وعن أرضهم. قلت لهم: «هل تريدون منهم أن يوقفوا العمليّات الاستشهاديّة؟ أعطوا الفلسطينيّين مروحيّات أباتشي وطائرات ودبّابات وصواريخ، وهم سيتخلّون عن العمليّات الاستشهاديّة. ليس لديهم قنابل، ولا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم إلّا بالتحوّل إلى قنابل**

بشريّة. هذه ضرورة»[٢٠].

كما أشار القرضاوي إلى مساندة أكثر من ٣٠٠ عالم دين مسلم لهذا الرأي. ومع ذلك، فقد أقرّ القرضاوي العمليّات الانتحاريّة في إسرائيل فحسب، دون غيرها من المناطق. فقد تعرّض الفلسطينيّون للإذلال والقمع لعقود من قِبل إسرائيل، ولم يبقَ لديهم من وسيلة لمحاربتها إلّا استخدام أجسادهم كسلاح. ويعتقد القرضاوي أنّ تحوّل الجسد البشري إلى سلاح بيد المستضعفين في صراعهم ضدّ القمع هو علامة من علامات العدالة الإلهيّة. وهو ما يتبيّن في قوله: «**إنّ الله تعالى عَدَلَ بحكمته المطلقة، حيث منح المستضعفين سلاحًا لا يملكه الأقوياء، وهو قدرتهم على تحويل أجسادهم إلى قنابل كما يفعل الفلسطينيّون**» (Abdelhadi 2004)[٢١].

في توافق مع تفسير القرضاوي، ترى ميّ الجيوسي (May Jayyusi)، تبعًا لما جاء في كتاب طلال أسد **عن التفجيرات الانتحاريّة**، أنّ وضعيّة البشر الذين يعيشون في فلسطين تشبه وضعيّة البشر المستباحين (homo sacer)، فهم بلا قيمة ويمكن قتلهم في أيّ لحظة من قبل الجيش الإسرائيلي. فهم يمتلكون دولة، لكنّها واقعة تحت الاحتلال الإسرائيلي، ولا تعترف بها سوى قلّة من الدول، كما أنّ خارطة بلادهم عرضة للتغيير، وحدودها تتحرّك بين الفينة والأخرى. وهم عاجزون عن توقّع الموت والحياة، إذ يغدو الفاصل بينهما دقيقًا، ولذلك يفضّلون التضحية بأنفسهم في عمليّات استشهاديّة على أن يقتلهم الجيش الإسرائيلي، ولا سبيل لتفادي القتل على يد الجنود الإسرائيليّين سوى العمليّات الاستشهاديّة (Asad 2007, 46-50). ولذلك، ينبغي تحميل مسؤوليّة العمليّات الانتحاريّة إلى القمع والاحتلال والفظائع الوحشيّة

---

(٢٠) مقتطفات من مقابلة مع يوسف القرضاوي تم بثها على قناة (الحياة ٢) في ١٧ ديسمبر ٢٠١٠م. من خلال:

http://www.memritv.org/clip_transcript/en/2731.htm.

ويمكن العثور على بيان مماثل في:

http://globalmbreport.com/?p = 579&print = 1

بعض العلماء، مثل إيهاب جلال، يعتبرون معهد بحوث إعلام الشرق الأوسط (MEMRI) «**معهد بحوث إعلام موالٍ لإسرائيل**» (Galal 2009, 162).

(٢١) لقد كان القرضاوي ثابتًا في دعم الفلسطينيّين، معتمدًا في ذلك على الآية القرآنيّة: ﴿وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبْنَآئِنَا﴾ [البقرة: ٢٤٦].

التي ترتكبها دولة إسرائيل. وعلى غرار الجيوسي، يرى برونو إتيان (Bruno Etienne) أنّ العمليّات الانتحاريّة في فلسطين تعكس ثقافة «**رغبة الموت**»، بالمعنى الفرويدي، بين الفلسطينيّين (Asad 2007, 52). فقد عانت فلسطين من الحرب والقمع زمنًا طويلًا: من الاحتلال العثماني، إلى حرب ما قبل الاستعمار، وحرب الغزو، وحرب الاستعمار، وإقامة نظام ديكتاتوري وتسلّطي، وصولًا إلى تأسيس إسرائيل وما تمارسه من قمع. وقد جعلت هذه الظّروف الفلسطينيّين يشعرون نفسيًّا بأنّ الموت أفضل من الحياة، أو قُل إنّها جعلت أجسادهم «**مستعدّة للانفجار**» (Hanafi 2009, 118).

ما الفرق بين وضع الفلسطينيين الذين يعيشون تحت ظلم إسرائيل ووضع البوعزيزي تحت ظلم بن علي؟ لماذا يُصنّف انتحار الفلسطينيّين في باب العمليّات الاستشهاديّة، ولا يستقيم تصنيف انتحار البوعزيزي في الباب نفسه؟ يُبرز بعض الباحثين (Soto 2011; Jacobson 2011, 5; Pugliese 2014; Uzzel 2012) أنّ مصير البوعزيزي لا يختلف عن مصير الفلسطينيّين في ظلّ القمع الإسرائيلي. فهو وأشباهه من الشباب العربي «**يشعرون بأنّهم صاروا بشرًا مستباحين... وهو ما يعني أنّنا إزاء انتفاضة «حيوات عارية»؛ أي: انتفاضة أجساد مستضعفة جائعة جرّدها النّظام من الهويّة السياسيّة**» (Hanafi 2012, 202). وباستخدام منظور السياسات الحيويّة، يُظهر يعقوب أوزيل (Jacob Uzzel 2012)، على سبيل المثال، أنّ البوعزيزي لم يتمكّن من اكتساب فعاليّة سياسيّة إلّا بحرق جسده. فقبل انتحاره حرقًا، حاول البوعزيزي مطالبة السلطات بإرجاع ميزانه وعربته دون جدوى؛ بل مُنع أصلًا من مقابلة المسؤولين في مكتب الولاية. وبذلك لم يقدر على إبلاغ احتجاجه بالكلام، ولم يغدُ صوته مسموعًا في نهاية المطاف إلّا بإقدامه على فعل متطرّف كالانتحار حرقًا. إنّه الوضع الذي صوّره أليك جاكوبسون (Alec Jacobson) كالتالي: «**بعجزه على التعبير لفظيًّا عن المظلمة الفادحة التي تعرّض لها، أدمى البوعزيزي جلده صارخًا: انظروا! هذا هو ألمي**» (Jacobson 2011, 17).

ويوجد العديد من التقارير والدّراسات؛ كالتي قدّمها بيتر شرايدر وحمّادي الرديسي (Schraeder and Redissi 2011) وأليك جاكوبسون (Alec Jacobson 2011)، حول القمع الذي مارسه نظام بن علي على أمثال البوعزيزي. فمن خصائص السّلطة السياديّة، كما بيّن ميشال فوكو (Michel

Foucault 1990, 136)، امتلاكها «**حقّ سلب الحياة أو تركها تعيش**». إنها سلطة على «**الحياة والموت**» تُمارس على جميع «**الأشياء والأزمنة والأجساد، والحياة ذاتها في نهاية المطاف**» (Foucault 1990, 136). فبعد مُصادَرَة حاجيّاته، لم يعد البوعزيزي يملك شيئًا سوى جسده. وقد رفض إخضاع آخر ممتلكاته إلى الحاكم الفاسد، وقرّر حرق جسده قبل أن تصادره الحكومة منه. فبانتحاره حرقًا، رفض البوعزيزي الخضوع إلى ديكتاتوريّة بن عليّ، وتمرّد على سلطته القادرة على سلبه كلّ ما يملك. وكما ذكر أوزيل (Uzzel 2012)، فإنّه «**يُمكن اعتبار تدمير المرء جسده رفضًا لإخضاع السّلطة السياديّة له، رفضًا للسّلطة الحيويّة بالمعنى الفوكوي، حيث يكتسب المرء حريّته وفعاليّته السياسيّة من خلال الموت**». وبإمعان النّظر في المسألة، فكثيرًا ما يُفسّر انتحار البوعزيزي على أنّه احتجاج ضدّ فساد المسؤولين الحكوميّين وقمعهم فقراء تونس، أي في نهاية المطاف؛ كاحتجاج على الديكتاتوريّة ونظام بن عليّ التسلّطي.

بناءً على هذا التحليل، يجادل البعض بضرورة فهم انتحار البوعزيزي حرقًا في السياق نفسِه للعمليّات الانتحاريّة التي ينفّذها الفلسطينيّون. بل يرى الشيخ حمزة يوسف المقيم في الولايات المتّحدة، على سبيل المثال، انتحارَ البوعزيزي أجدر بالتقدير من التفجيرات الانتحاريّة الفلسطينيّة. فعبر تفجير أنفسهم، يسعى الانتحاريّون الفلسطينيّون إلى قتل أكثر عدد ممكن من النّاس عشوائيًّا، مما قد يتسبّب في مقتل مدنيّين ناهيك عن بعض المؤيّدين لفلسطين. أمّا في حالة البوعزيزي، فإنّه لم يكن يهدف بانتحاره حرقًا إلى إيذاء أيّ شخص غيره. وفي هذا الخصوص، يقول حمزة يوسف: «**لا أُجيز أيّ تفجير انتحاري أو أيّ شكل من الانتحار، إذ أعتبرهما فعلين من الجنس نفسه، لكنْ في تقديري فإن الأوّل أسوأ من الثاني نظرًا إلى اتساع دائرة الأذى الذي يُلحقه بالآخرين**» (Yusuf 2011).

وبناءً على هذا المنطق، يبدو من غير المعقول اعتبار انتحار البوعزيزي فعلًا يستوجب عقابًا شديدًا في الآخرة، بينما يلقى الانتحاريّون الفلسطينيّون جزاءً عظيمًا في الحياة الآخرة. لذا، يبدو من المهمّ من أجل فهم سبب تعامل بعض العلماء مع الحالتين بشكل مختلف، تحليل السياق السّوسيولوجي واللاهوتي للانتحار والشهادة. فالانتحار فعلٌ فردي، ولا يسبقه عمل طقوسي

يؤدّيه المرء قبل أن يقتل نفسه. أمّا العمليّات الانتحاريّة، فهي تختلف عن الانتحار الفردي، وهي ليست أعمالًا فرديّة، إذ يشترك فيها أربعة أطراف على الأقلّ: الفاعل أو المنفّذ، والتنظيم أو المشغّل، والمجتمع، والإله أو الله (Ferrero 2006; Tosini 2009; Pedahzur 2004). ويتمثّل دور الدّين وفق هذا المنظور في إضفاء تبرير مقدّس على الفعل الانتحاري. ويمكن للدّين أن يوفّر سبيلًا إلى شيطنة الهدف والتنفيس عن الإحساس بالذّنب تجاه قتل المدنيّين، فيما يحدّد المجتمعُ ما إذا كان هذا الفعل الانتحاري إيثاريًّا أو قدريًّا. كما يتولّى التنظيم إعداد القاتل وتدريبه عقليًّا وجسديًّا كي ينجح في مهمّته. كما يضمن التنظيم أيضًا تخليد اسم المنفّذ في تاريخ المجتمع، وحصول عائلته على مكافآت نتيجة فعله. وقد يكون للفاعل دوافع متعدّدة (كالانتقام، والاعتراف الاجتماعي، والحافز الدّيني، أو الرّغبة في الموت)، إلّا أنّ التنظيم والمجتمع والدّين يُغلِّفون دوافعَه الفرديّة الدُّنْيا بدوافعَ عُلْيا وخليقةٍ بالثناء.

وتتطابق المعايير المذكورة أعلاه مع التقاليد السُّنّية حيث يرتبط الاستشهاد في الغالب بالكفاح، لا بالمعاناة. ولذلك، فإنّ الشهادة تشمل العديد من الأشخاص الذين يساعدون الشهيد الموعود في إعداد عمليّته الاستشهاديّة. وبهذا، فإنّه يمكن اعتبار الطقس، على الأرجح، أهمّ عنصر في عمليّة الشهادة، إذ إنّ وظيفة الطقس هي تكريس الفعل الاستشهادي، وهذا هو العنصر المفقود في حرق البوعزيزي لنفسه(٢٢). وبصرف النظر عن الأثر الذي يخلّفه الشّهيدُ ونجاحِه في تنفيذ عمليّته أو فشله، فإنّه سيظلّ يُعتبر شهيدًا ما دام فعله معتَبرًا كعمل استشهادي من قِبَل تنظيم ديني أو جمْعٍ من العلماء. ويبقى السّؤال قائمًا حول إمكانيّة اعتبار شخصٍ خلّف انتحارهُ أثرًا إيجابيًّا عظيمًا على المجتمع، مثل ما فعل البوعزيزيّ، شهيدًا حتى إن لم يَعْتَبِرْ فِعْلَه كعملٍ استشهادي في أثناء إجراء الفعل. فإذا كانت مكانةُ الشّهيد تعتَمِدُ على عظمة الأثر أو القضيّة المستشهد في سبيلها، فإنّه يجب حينها اعتبار البوعزيزي شهيدًا حتى وإن لم يستشرف أحد، أو يتوقّع مسبقًا، أن يشعل انتحاره شرارة الرّبيع العربي.

ويبدو أنّ تعليق القرضاوي على انتحار البوعزيزي لا يقتصر على تجنّب

(٢٢) Devotus in Giogio Agamben's *Homo sacer* (1998, 96-97).

التهوّر في إدانته فحسب، بقدر ما يتجنّب التشجيع على محاكاة فعل الانتحار ذاك. ولوهلة أولى، قد يبدو أنّ إحجام القرضاوي عن اعتبار البوعزيزي شهيدًا يُظهر لامبالاته بالتضحية التي أقدم عليها وعدم فهمه جوهر الدّين الذي يعلّم الناس كيف يحاربون الجبابرة والطّغاة والمستبدّين. إلّا أنّه لو اعترف القرضاوي بالبوعزيزي شهيدًا، فإنّه سيواجه صعوبات في التعامل مع محاكاة عمليّة انتحاره. وكما ذكر أوزيل (Uzzel 2012)، فإنّ «**أحد العناصر المهمّة التي تجعل منه صورة مؤثّرة، يعود إلى ندرته النسبيّة. فكلّما تواتر الانتحار حرقًا كشكل احتجاجي، فقدت كلُّ صورةٍ من صُوَرِه المتعاقبة بعضًا من تأثيرها، وبذلك تتضاءل إمكانيّة رواج القصّة، وبالتالي رواج القضيّة عند العموم. ولذلك لم يكن لانتحار مئات التونسيّين حرقًا بعد البوعزيزي أيّ تأثير دالّ كفعل سياسي، حتّى ولو كانوا مدفوعين إلى ذلك بنفس دوافع البوعزيزي. حيث لم تخلّف غالبيّة هذه الانتحارات حرقًا أثرًا سياسيًّا يذكر**». ويمكن تناول حالة التّيبت كمثال عن ذلك، حيث انتحر أكثر من ١٠٠ شخص حرقًا منذ سنة ٢٠٠٩ (The Economist 2013). لكن بدل أن ينال المحتجّون في التّيبت مطالبهم، كما يستنتج أوزيل (Uzzel 2012)، أدّى ذلك إلى زيادة قمع الحكومة الصينيّة لهم.

وبدلًا من تشجيع الناس على محاكاة ما فعله البوعزيزي، طلب منهم القرضاوي أن يقدّروا حياتهم حقّ قدرها. وبهذا، يتبيّن أنّ القرضاوي ما يزال يعتقد في حرمة الانتحار، لكنّه يعتبر انتحار البوعزيزي استثناءً. كما يتبيّن أنّ تفادي القرضاوي إدانة البوعزيزي، ومطالبة النّاس بعدم النسج على منواله، كانت عين الموقف المثالي. فكلّما احتقر النّاسُ حياتَهم، انحطّت قيمتها، وهذا ما سيجعل تبرير الانتحار مشجّعًا لهم على إنهاء حياتهم لأتفه الأسباب. وعلاوة على ذلك، فإنّ انتحار البوعزيزي لم يكن الأوّل أو الأخير من نوعه، فقد سبقه شخصٌ أضرم النارَ في جسده في مدينة المنستير، لكنّه لم يشعل الثّورة (Khondker 2011, 677)، وعقب ذلك أكثر من مئة عمليّة ومحاولة انتحار في تونس. لذلك، فلو اعترف القرضاوي بالبوعزيزي شهيدًا، فإنّه يتوجّب عليه حينها اعتبار جميع المنتحرين السّابقين واللّاحقين من الشّهداء. وإلى جانب منطق القرضاوي الدّيني، فإنّ وصف أليك جاكوبسون لدور البوعزيزي في الثّورة قد يدلّنا على سبب آخر جعل القرضاوي يرفض اعتباره شهيدًا. فقد كتب جاكوبسون (Jacobson (2011, 7): «**كان شرط الثورة**

قائمًا، والجميع يكابد الألم، والمؤكّد أنّ المرور إلى الفعل كان سيتمّ بطريقة ما، بغضّ النّظر عن البوعزيزي. وأن ننسب إلى هذا الرجل دورًا أكبر من حجمه، هو صرف للانتباه عن جمهرة الأصوات التي اجتمعت خلال شهر واحد على خلع بن عليّ».

وإضافة إلى ذلك، يبدو أنّه يوجد الكثير من الأسباب الأخرى التي نحتاج إلى تجليتها حتى نفهم سبب ممانعة العلماء، وعلى رأسهم القرضاوي، في اعتبار البوعزيزي شهيدًا. فعلى خلاف الانتحاريّين الفلسطينيّين الذي يحاربون اليهود، يعتبر الأعداء في تونس من المسلمين. وبهذا يغدو مفهومًا أن يصدر التعليق الوحيد الذي اعترف باستشهاد البوعزيزي من الطّائفة الشيعيّة. ففي تاريخ التشيّع، لم يكن الجبابرة أو الطغاة أو المستبدّون المفترضون من أصحاب الديانات الأخرى فحسب؛ بل من إخوانهم المسلمين أيضًا، ومن الأغلبيّة السنيّة بالأخصّ. وإلى جانب مكانة العدوّ الدينيّة، تبدو الحياة في تونس، بالنسبة إلى الأجانب، مختلفة تمامًا عن الحياة في فلسطين. فتونس غالبًا ما تُعتبر من بين البلدان الحديثة والنّاجحة في الشّرق الأوسط. ولذلك، فإنّ اعتبار حياة البوعزيزي بمثابة «حياة عارية» (بمصطلح أجامبين)، أمر لا يمكن تصوّره عند غير التونسيين.

فعلى خلاف العلماء الذين ينصّون على وجوب توفّر شرط التعبُّد في الشّهادة، يركّز التونسيّون على الأثر الذي تُحدثه العمليّة أكثر من التركيز على سيرورتها. كما يرون أنّ انتحار البوعزيزي يمكن أن يمثّل مشاعرهم ومعاناتهم. ونظرًا إلى الأثر العظيم الذي خلّفه انتحار البوعزيزي، يعتقد التونسيون بأنّ من واجبهم شكره على تضحيته واعتباره شهيدًا؛ بل شهيدًا وطنيًّا على وجه التحديد. ولو قُدّر للثورة أنها فشلت، فلن يُعتبر البوعزيزي شهيدًا، ولربّما كانت الحكومة ستصوّره حينها في هيئة مختلّ عقلي، أو ستلصق به أيّ تهمة أخرى، بغرض تشويه سُمعته.

العلماني في مواجهة الإسلامي

إلى جانب المشكل الذي طرحه على علماء الدّين، لعب الخطابُ الذي تشكّل حول انتحار البوعزيزي دورًا مهمًّا في إعطاء الربيع العربي صورةَ ثورةٍ علمانيّة. فعلى عكس الثورة الإيرانيّة في عام ١٩٧٩م التي كان صوتُ الدّين

فيها مهيمنًا، كان حضور الرمزيّة الدينيّة باهتًا في الربيع العربي، إن لم يكن منعدمًا. وبدل مساندة الثورة، وصل الأمر بعدد من علماء الدّين إلى الوقوف ضدّها من خلال مساندة المستبدّين وإدانة الانتفاضات. ولم تكتف بعض الصحف برصد غياب المتديّنين خلال الثورة؛ بل صوّرتهم في الغالب على أنّهم في الصفّ المناهض لموجات الانتفاضات. وبأيّة حال، فقد فاز الإسلاميّون بالانتخابات بعد الثورة في تونس ومصر بفارق واسع، ولذلك اعتبر بعض الملاحظين، على غرار جون برادلي (John Bradley)، أنّ الإسلاميّين نجحوا في اختطاف الثورة (Bradley 2012).

يمكن تناول حالة انتحار البوعزيزي كمثال بارز عن طريقة تصوير بعض علماء الدّين كمناهضين للثورة. فقد استخدم بعض الباحثين، مثل فرهاد خوسروخاور (Farhad Khosrokhavar 2012) ودومينيك آفون (Dominique Avon 2012)، هذه الحالةَ لإثبات أنّ المجتمع العربي أصبح في طريقه إلى أن يغدو أكثر علمانيّة. واستنادًا إلى شهادات بعض النّاجين من محاولات انتحار، يقول آفون (Avon 2012, 156): «**فلو كان ثمة وعيٌ لدى المنتحر بانتهاك محظور ديني، فإنّ الانتحار لا يرتكب بسبب هذا الوعي وإنما يرتكب بالرغم من وجوده**». كما يرى خوسروخاور (Khosrokhavar 2012, 173) في احتفاء الشّعب التونسي بالبوعزيزي وتقديره له مؤشّرًا على «**اتّساع الفجوة بين المعنى الدّيني للشهادة ودلالتها العلمانيّة والشعبيّة**». ففتاوى العلماء حول تحريم الانتحار، في نظرهما (آفون وخسروخاور)، إمّا أنّها لم تلق آذانًا صاغية، أو أنّ أثرها كان محدودًا للغاية. فبدلًا من الإصغاء إلى العلماء وتبنّي اتهامهم البوعزيزي بالانتحار، احتفى الشّعبُ التونسي به كشهيد وبطل. لذلك يرى بعضُ الباحثين، مستخدمين مفهوم روبرت بيلا (Robert Bellah) عن الدّين المدني، أنّ تونس وبلدانًا عربيّة أخرى قد خلقت شهيدَها الوطني، متجاهلة بذلك الالتزامَ المتعصب بالدّين (Halverson et al. 2013). كما يؤكّد عدد حالات الانتحار التي قلّدت انتحار البوعزيزي لامبالاة الشّعب بفتاوى العلماء. وبذلك «**يؤكّد نمط الانتحار حرقًا على المضمون الجديد للحركات الاجتماعيّة في العالم الإسلامي، حيث يكون العنف مستهجنًا ويرفض النّاشط السّلمي الانخراط فيه، على غرار الشهادة في معناها الإسلامي الكلاسيكي... كما يؤكّد الانتحار حرقًا في العالم**

الإسلامي على تمدّد العلمنة في العديد من المجتمعات العربيّة» (Khosrokhavar 2012, 178). وعلى غرار خوسروخافار، يرى آفون (Avon 2012, 153) في ارتفاع معدّل الانتحار في الجزائر وغيرها من البلدان العربيّة **«مؤشّرًا على العلمنة»**.

لا تعني العلمنة في هذا المقام إقصاء الله من الفضاء العامّ أو فصل الشؤون الدينيّة عن الشؤون الأخرى. وإنما، وتبعًا لتشارلز تايلور (Charles Taylor 2007, 3) تعني العلمنة في العالم العربي اليوم أنّ **«الدّين ليس الخيار الوحيد في النظّر إلى مسألة معيّنة، ولكنّه أصبح خيارًا من جملة خيارات أخرى»**. فحين تردّد الدّين أو المتديّنون في منح البوعزيزي مكانة الشّهيد، اختلق الشّعب «فقهَ شهادةٍ» خاصًّا به دون العودة إلى الإسلام. كما اختلق الشّعب التونسي نظامَه وتقنياتِه الخاصّةَ في التعامل مع القمع المسلّط عليه من قبل حكومته. ولم تتخلّق هذه التقنيات عبر التدريب أو التعليم؛ بل عبر مكابدة الضرورات الاجتماعيّة الاقتصاديّة وصعوبات المعيشة في هذا البلد. ومن منظور هذه التقنيّات المعيشيّة، يحمل انتحار البوعزيزي حرقًا رسالةً إلى العالم عن مصير الشّعب التونسي. ونظرًا إلى دلالة موته الصّارخة، فقد اعتبره التونسيّون شهيدًا وبطلًا. وعلى الضدّ من حكومتهم ومن العلماء الموالين للدولة، اختلقوا طريقتهم الخاصّة في تقديسه. وباختصار، فقد اختلق التونسيّون «دينَهم» الخاصّ الذي جعل البوعزيزي يستحقّ مكانة الشهيد، وهو ما يمكن اعتباره ضربًا من الدّين المدني.

وإلى جانب النزوع إلى قراءة انتحار البوعزيزي كعلامة على وجود صدع بين المتديّنين والعلمانيّين، مالت الصحافة الشعبيّة أيضًا إلى تغطية الصدام بينهما خلال الثورة. ومن الأمثلة على ذلك، الصدام الذي حصل بين بعض الإسلاميّين وجماعات أخرى خلال إحدى المظاهرات. فحين حلّ وقت الصلاة، أراد الإسلاميّون أداءها، لكنهم وجدوا صعوبة في الوضوء، كما احتجّوا على الاختلاط بين الجنسين في المجموعة. وردًّا على ذلك، شرع بعض الشباب، حسب إفادة تمّام وهايني (Tammam and Haenni 2011, 6)، في الهتاف ضدّهم: «**هذه الثورة ليست ثورتكم!**». وعلى الرغم من أنّ الثورة تبدو ثورة علمانيّة، لكن الإسلاميّين تمكّنوا في النهاية من الفوز بالانتخابات التي جرت بعد الثورة.

صحيح أنّ الأحداثَ قد تجاوزت الإسلاميّين والجهاديّين خلال الثورة. وصحيح أنّ بعض العلماء قد أدانوا انتحار البوعزيزي. إلّا أنّ الكثير من العلماء والنّاشطين الإسلاميّين، مثل يوسف القرضاوي وعمرو خالد ومحمد رفاعة الطهطاوي، انضمّوا إلى الثورة. فقد زار عمرو خالد ميدان التحرير عدّة مرّات لتقديم دعمه للثّورة (Filiu 2011, 25-26; Tammam and Haenni 2011)، واستقال محمّد رفاعة الطهطاوي من منصبه كناطق رسمي باسم الأزهر من أجل دعم الثورة، وكان يوسف القرضاوي مؤثّرًا بقوّة في موجات الانتفاضات في العديد من البلدان العربيّة. أمّا فيما يخصّ جماعة الإخوان المسلمين، كما أوضح فيليو (Filiu 2011, 24)، فقد «**لعبوا دورًا استراتيجيًّا في المعارضة المصريّة، رغم تردّدهم في البداية في الالتحاق بحراك «الغضب»**».

كان غالبيّة علماء الدّين الذين ساندوا الحكّام الديكتاتوريّين من العلماء الموالين للدولة. وفي الواقع، لم يكن علماء الدولة وحدهم من ساند الأنظمة الفاسدة في الشّرق الأوسط. فقد كان إلى جانبهم مثقفون وموظّفون في الجيش والعديد من عناصر المجتمع الأخرى، ولم يكن علماء الدّين سوى قِسْم من هؤلاء. ولذلك فإنّ اعتبار العلماءِ المؤيّدين الوحيدين للنظام، لن يُفسّر دِيناميّات الثورة. وعلاوة على ذلك، لا يعني إلقاءُ اللوم على علماء الدّين الموالين للدولة لومَ الدّين في عمومه. فحقيقةُ انحيازِ بعض علماء الدّين إلى الدكتاتوريّة لا يعني أنّ مؤسّسة الدّين أو الدّين بذاته يقفان دومًا إلى جانب الحكّام الديكتاتوريّين. وحقيقة أنّ الإسلام السني يرفض الباباويّة قد تعطينا مزيدًا من التوضيح في هذا الخصوص، إذ هو لا يعترف بهيئة واحدة أو شخص واحد يمثّله، كما يمكن فيه الطعنُ تقريبًا على كلّ فتوى تصدر عن أيّ كان. ولذلك، فإنّ الدعم الذي تلقّاه بن عليّ من العلماء الموالين للدولة، لا يمثّل الإسلام أو مجموع المسلمين في تونس. والحقّ أنّ من بين الأسباب التي جعلت الإسلاميّين يفوزون بالانتخابات، هو تاريخهم الطويل في معارضة الحكومة (Burhani 2014a, b, 199). ففي الحالة التونسيّة، حين تمّ منع النّاس من التصويت لفائدة أشخاص من نظام بن عليّ، كان الإسلاميّون وحدهم المستعدّين كما يجب لخوض الانتخابات (Schraeder and Redissi 2011, 17). أضف إلى ذلك تقارب الخطابات الإسلاميّة والشعبيّة حول الكفاح ضدّ القمع الاستبدادي قبل الربيع العربي

وفي أثنائه. ومع ذلك، فإنّ الدعم الشعبي للإسلاميّين لا يعود إلى الإيمان الدّيني للشّعب التونسي أو خلفيّته الثقافيّة؛ بل يعود أساسًا إلى الظروف السياسيّة والاقتصاديّة في هذا البلد (Tessler 1997, 93).

الميديا الدينيّة الإسلاميّة

كثيرًا ما توسم الثورةُ التونسيّة (أو الربيع العربي عامة) بأنّها «ثورة تويتر» أو «ثورة الفايسبوك»، نظرًا إلى الدور المهمّ الذي لعبتْه هذه الميديا الجديدة خلال الثورة. غير أنّه لا يمكن، على نحو ما يذكر خوندكر (Khondker 2011)، تجاهل دور الميديا التقليديّة في الثورة، وخصوصًا قناة الجزيرة التي جعلت الانتفاضة تصل إلى المجتمع العالمي الأوسع. فقد كانت الجزيرة الميديا التي أذاعت أوّل مظاهرة خرجت عقب انتحار البوعزيزي وعرّفت بها على مستوى العالم (Schraeder and Redissi 2011, 11). وعلى غرار مجمل الانتفاضة بشكل عامّ، لعبت تعليقات القرضاوي التي أذاعتها الجزيرة دورًا مهمًّا في تشكيل الرأي العامّ بشأن وضعيّة البوعزيزي، في خضمّ الجدال حول اعتباره منتحرًا أو شهيدًا. صحيح أنّ بعض الملاحظين يرون الثورة التونسيّة ثورة علمانيّة ويصنّفون موقف علماء الدّين خلال الثورة على أنّه مناهض للانتفاضة، إذ كان العلماء في رأيهم داعمين للأنظمة ومناهضين للثورة. بل وحاول بعضُ الملاحظين إظهار ولادة دين مدني في العالم العربي، بناءً على اعتراف الشّعب باستشهاد البوعزيزي رغمًا عن فتاوى علماء الدّين التي لا تعتبره شهيدًا.

في مقابل ذلك، عملت دراسةُ أليك جاكبسون على إبراز نقد بعض التونسيّين، أو رفضهم صورة البوعزيزي الشّهيد، كما رسمتها الميديا، في أحاديثهم اليوميّة. وعلى سبيل المثال، يشير جاكوبسون (Jacobson 2011, 6) إلى أنّ المئات الذين ساروا في جنازة البوعزيزي قد عبّروا بذلك عن تمرّدهم على بن عليّ أكثر من احتفائهم بالبوعزيزي. وهو يسحب التأويل نفسَه على الانتفاضة، إذ يرى أنّ البوعزيزي قد استُخدم فيها كرمز للمعارضة لا غير. وحين سأل جاكوبسون بعضَ التونسيّين عن استشهاد البوعزيزي، عبّر غالبيتهم عن تقديرهم له ودعوا الله أن يتولّاه بمغفرته، لكنّهم لم يعتبروه شهيدًا. كما اكتشف جاكوبسون ثلاث مجموعات فايسبوكيّة تأسّست بعد الثورة، وقد

حملت أسماء «**بائع متجوّل يُسقط نظام التحول**» و«**محمّد البوعزيزي أسطورة لا تموت**. رَحِمَهُ اللهُ» و «**لن أنساك أبدًا يا محمّد البوعزيزي**»، إذ تابع غالبيّة أعضائها نهج القرضاوي في تجنّب اعتبار البوعزيزي شهيدًا، لكنّهم لم يُدينوا تصرّفه (Jacobson 2011, 28) وسألوا الله أن يغفر له انتحاره. ونلاحظ أنّ التعليقات التي وردت على فيديو تصريح القرضاوي حول البوعزيزي في موقع يوتيوب قد اتبعت النّمط نفسَه، حيث اتّفق أغلب المعلّقين مع القرضاوي رغم إصرار بعضهم على اعتبار البوعزيزي شهيدًا. وتُظهر كلّ هذه الوقائع مدى تأثير موقف القرضاوي من البوعزيزي الذي بثّته قناة الجزيرة.

لقد أدان بعض العلماء، كما أبرزنا آنفًا، انتحارَ البوعزيزي بشكل صريح. ولتبرير وجهة نظرهم، استشهدوا ببعض الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة. كما تداولوا مواقفهم أو فتاواهم عبر مختلف وسائط الميديا، مثل القنوات التلفزيونيّة الحكوميّة والصّحف الرسميّة. غير أنّ ذلك لم يُساهم في إنجاح مسعاهم؛ بل انقلب مفعولُه ضدّهم، ولم تسعفهم الميديا، في هذا السياق، في كسب عقول النّاس وقلوبهم. وهذا ما يبرز أنّ الميديا، بقدر ما تمثّل فاعلًا مهمًا، فإنّها قد تتحوّل أحيانًا إلى مجرّد وسيط لنقل الرسائل، والحال أنّ مضمون الرسالة أهمّ من الميديا ذاتها في كسب عقول النّاس وقلوبهم.

وبذلك يبدو أنّ تقبّل النّاس لموقف القرضاوي من البوعزيزي، لا يعود إلى سُلطته الدينيّة وظهوره على قناة الجزيرة فحسب؛ بل هو يعود أيضًا إلى تفهُّمِه سيكولوجيّة النّاس وشعورهم. فحسب تحليل إيهاب جلال لمقاربة القرضاوي عن الدّين، يعتبر القرضاوي نموذجًا من رجال الدّين الذين لا يقتصرون في رؤيتهم لمسألة معيّنة على الفهم الحرفي للنصوص المرجعيّة؛ بل يستندون في ذلك أيضًا إلى مقاربة واقعيّة وسياقيّة (Galal 2009, 164). ولذلك، وبخصوص انتحار البوعزيزي، فإنّ المهمّ لا يكمن في استحضار الحكم المدوّن في النصوص؛ بل في استحضار حالة النّاس النفسيّة الاجتماعيّة. فقد تجنّب القرضاوي اعتبارَ البوعزيزي شهيدًا لكنّه، على عكس العلماء الموالين للدولة، لم يُدِنْهُ من أجل ارتكاب إحدى الكبائر المنهيّ عنها في الإسلام. فهو لم يقوّضْ حكمَ الشريعة في الانتحار والشهادة، إلّا أنّه لم يجرح أيضًا مشاعرَ عائلة البوعزيزي ومن يشتركون معه في معاناته. وتبدو

طريقة تعامل القرضاوي مع قضيّة البوعزيزي منسجمة مع مبدئه العامّ، كما أوجزه محمّد حسن خليل: «**ينبغي على جميع الأحكام الفقهيّة مراعاة الحقائق على أرض الواقع**» (Khalil 2011, 136).

ما الذي يمكن استنتاجه ممّا تقدّم؟ إنّ الميديا مهمّة، لكنّ مضمون الرسالة التي تبلّغها لا يقلّ أهميّة عنها. فمن غير المجدي إمطار النّاس بوابل من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة لإقناعهم بالإقدام أو العدول عن فعل معيّن. وتُوجد العديد من المحطّات التلفزيونيّة في العالم العربي التي يقتصر بثّها على سيل من البرامج المضجرة والمملّة. أمّا طريقة القرضاوي في مقاربة الدّين، فتتوافق مع السياسة التحريريّة لقناة الجزيرة، فكلاهما، على قول إيهاب جلال، «**يعتمد طريقة عقلانيّة ومنطقيّة في الحجاج، ويعرض عمومًا رؤية متوازنة للعالم**» (Galal 2009, 162).

وتعكس طريقةُ مقاربة القرضاوي لانتحار البوعزيزي مفهومَه عن الوسطيّة. وقد اقترن التوسّط والاعتدال بمواقف القرضاوي ومنهجه في الاجتهاد، وهو ما يُسمّى منهج الوسطيّة. ويفسّر القرضاوي معنى مفهومه للوسطيّة كالتالي: «**نعني بها: التوسّط أو التعادل بين طرفين متقابلين أو متضادّين، بحيث لا ينفرد أحدهما بالتأثير ويطرد الطرف المقابل، وبحيث لا يأخذ أحد الطرفين أكثر من حقّه، ويطغى على مقابله ويحيف عليه**» (Gräf 2009, 218)[٢٣]. ويمكن أن تتحمّل الوسطيّة، حسب القرضاوي، معانيَ مختلفةً باختلاف السياقات. إلا أنها اكتست، في حالة انتحار البوعزيزي، معنى مخصوصًا، حيث لم يرغب القرضاوي في متابعة من سارع إلى اعتبار البوعزيزي شهيدًا، ولا من أدانه باعتباره منتحرًا دون التدبّر في ظروفه. ذلك أنّ إدانة البوعزيزي ستجرح مشاعر الكثير من النّاس الذين ضاقت بهم السبل في صراعهم ضدّ ديكتاتوريّة بن عليّ، ولذلك نأى القرضاوي بنفسه عن هذين الطرفين المتناقضين.

إنّ وسطيّة القرضاوي تشجّع على رفض أيّ شكل من التطرّف الديني أو الغلوّ في الدّين، كما تُشجّع على نشدان التوسّط والتوازن والعدالة. وبذلك،

(٢٣) يمكن قراءة دراسة مقارنة حول هذا المفهوم في:

Burhani (2012, 564).

وانطلاقًا من روح التوسّط، فإنّه سيكون من الحيف اتهام البوعزيزي بالانتحار، لكنّ اعتباره شهيدًا يتعارض مع العديد من أحكام الإسلام التي تحرّم حرق النّفس. وفي المجمل، فقد استطاع القرضاوي عبر منهج الوسطيّة أن يزرع، في نفسه على الأقل، الاستعداد لمحاربة كلّ غلوّ، سواء كان غلوًّا في مساندة السّلطة أو غلوًّا في معارضة الغلوّ نفسه.

وبالعودة إلى مسألة الميديا، نقول إنّ بعض جماهير التلفزيون يمكنها الاقتناع ببعض علماء الدّين أو الدّعاة مثل عمرو خالد، الفاتن بمهاراته التواصليّة وقِيَمه الترفيهيّة ومظهره الحليق والمتأنّق. لكنّ خالدًا وأمثاله من الدّعاة يقدّمون وجوهًا مختلفة من الدّين، ولا يصدرون أيّ فتاوى. فعمرو خالد يروّج وجهًا «صوفيًّا» من الإسلام أو يروج، حسب ملاحظة إيهاب جلال، «**دلالات الإسلام، وشدة الإيمان، وإمكانيّة التماهي**» (Galal 2009, 163)[٢٤]. ولذلك، فإنّ القرضاوي وخالدًا يُمثّلان مستويين مختلفين من علماء الدّين: العلّامة والعاميّ. فالقرضاوي هو نموذج الداعية العلّامة الذي اشتهر وسطع نجمه في «إسلام السّوق»، بعبارة هايني، من خلال قناة الجزيرة (Haenni 2006)، بينما يمثّل عمرو خالد نموذج الداعية الحليق والأنيق بأسلوب جديد «**يحمل قيمًا إنتاجيّة وترفيهيّة عالية**»، وهو قادر في كثير من الأحيان على جذب الناس إليه أكثر من «**وجوه السلطة الدينيّة المعتمدة وأسلوبها الدّعوي المتعالم الذي قد يعتمد الغلظة، في بعض الأحيان؛ بل حتى التّرهيب والوعيد**» (Howell 2008, 43).

خاتمة

يُعتبر انتحار البوعزيزي مدخلًا مهمًّا لفهم التطوّر المعاصر في الدّين والتديّن بالبلدان العربيّة. فمن جهة أولى، طرح معضلةً دينيّة جديدة على العلماء: الاختيار بين التشبّث بالتعريف الصارم للشّهادة كما هو متفق عليه في المتون الكلاسيكيّة؛ أي: قصرها على من يموت في جهاد الحرب، أو توسيع دائرة الشّهادة لتشمل مفهوم السياسة الحيويّة والحياة العارية في سبيل

(٢٤) أصبحت جاذبيّة عمرو خالد موضوعًا لدراسات عديدة، من بينها أعمال آرون روك (Aaron Rock 2010) وولينسداي وايز (Lindsay Wise 2003, 2006) ولذلك، فإنّ هذا الفصل لا يتناولها.

فهم انتحار البوعزيزي. ويبدو أنّ يوسف القرضاوي يوفّق في ذلك بين المعايير الكلاسيكيّة والظّروف المستجدّة. فبدل أن يدين انتحار البوعزيزي على غرار العلماء الموالين للدولة، قدّم يوسف القرضاوي رأيًا متعاطفًا مع البوعزيزي، وطلب من النّاس أن يطلبوا له المغفرة. كما يبدو أنّه يتجنّب أيضًا اعتبار البوعزيزي شهيدًا كي يتفادى التشجيع على محاكاة الانتحار بما يُقلّل من قيمة الحياة البشريّة. ومن جهة ثانية، يحدّد انتحار البوعزيزي خطًّا فاصلًا بين العلمانيّين والإسلاميّين في تونس بشكل خاصّ، وفي مجمل العالم العربي عمومًا. وهو يُظهر، من جهة أولى، تعزّز العلمنة والدّين المدني من خلال الاحتفاء بالبوعزيزي كشهيد بطل. لكن انتصار الإسلاميّين في الانتخابات التي أجريت بعد الثورة يُظهر، من جهة ثانية، أنّ نظريّة الدّين المدني تنقصها بعض الدّقة. ففي عيون العرب، ما يزال الإسلام يعتبر بديلًا سياسيًّا من بين جملة بدائل أخرى. وحين اشترك الدّين مع المعارضة السياسيّة في الصراع ضد الدكتاتوريّة، كما في الحالة التونسيّة، رأى فيه النّاس أنّه يستجيب لحاجيّاتهم الدينيّة والسياسيّة. ومن جهة ثالثة، يمثّل علماء الدّين من أمثال يوسف القرضاوي وعمرو خالد نمطَ العلماء الذين يتقبّلهم النّاس بسهولة، في الميديا التقليديّة أو الجديدة على السواء، نظرًا لقدرتهما على التوفيق بين معرفة الإسلام الكلاسيكيّة والمستجدّات المعاصرة، واضعين بذلك حاجيّات البشر المعاصرين في قلب الدّين. وهما لا يعتمدان في دعوتهما وحديثهما على التلفاز سبيل الترهيب والوعيد؛ بل يعتمدان سبيلًا أكثر تعاطفًا وتفهّمًا لمعاناة النّاس.

البيبليوغرافيا

1 - Abdelhadi, Magdi. 2004. Controversial Preacher with 'Star Status'. *BBC News*, Wednesday, July 7.
http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/3874893.stm. Accessed 25 Mar 2013.

2 - Abouzeid, Rania. 2011. Bouazizi: The Man Who Set Himself and Tunisia on Fire. *Time Magazine*, Friday, January 21. http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,2044723,00.html. Accessed 13 Mar 2013.

3 - Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.

4 - Amari, Chawki, Melanie Matarese, Ramdane Koubabi, and Ghellab Smail. 2011.

5 - Immolation: Je brûle, donc je suis [Immolation: I Burn, Therefore I Am]. *El Watan*, January 21. http://www.elwatan.com. Accessed 16 Mar 2013.

6 - Andersen, Kurt. 2011. The Protester. *Time Magazine*, Wednesday, December 14.
http://www.time.com/time/specials/packages/arti-cle/0,28804,2101745_2102132,-00.html. Accessed 26 Mar 2013.

7 - Asad, Talal. 2007. *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press.

8 - Avon, Dominique. 2012. Immolation in Global Muslim Society Revolt Against

9 - Authority-Transgression of Strict Religious Laws. *Revue d'Etudes Tibétaines*, 25(December): 151-157.

10 - Bradley, John R. 2012. *After the Arab Spring: How the Islamists Hijacked the Middle East Revolts*. New York: Palgrave Macmillan.

11 - Burhani, Ahmad Najib. 2012. *Al-Tawassut òwa-l I'tidâlK* The NU and Moderatism in Indonesian Islam. *Asian Journal of Social Science* 40(5-6): 564-581.

12 - 2014a. The Reformasi '98 and the Arab Spring: A Comparative Study of Popular Uprisings in Indonesia and Tunisia. *Asian Politics & Policy* 6(2): 199-215.

13 - 2014b. Treating Minorities with Fatwas: A Study of the Ahmadiyya Community in Indonesia. *Contemporary Islam* 8: 285-301.

14 - Cook, David. 2007. *Martyrdom in Islam. Themes in Islamic History*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

15 - El Fadl, Khaled Abou. 2003. Speaking, Killing, and Loving in God's. *Hedgehog Review* 6: 71-77.

16 - Ferrero, Mario. 2006. Martyrdom Contracts. *Journal of Conflict Resolution* 50(6): 855-877.

17 - Filiu, Jean-Pierre. 2011. *The Arab Revolution: Ten Lessons from the Democratic Uprising*. Oxford: Oxford University Press.

18 - Foucault, Michel. 1990. *The History of Sexuality: An Introduction*. vol. I. New York: Vintage Books.

19 - Fynsk, Christopher. 1986. *Heidegger: Thought and Historicity*. Ithaca: Cornell University Press.

20 - Galal, Ehab. 2009. Yu_suf al-Qaradòåw_ and the New Islamic TV. In *Global Mufti: The Phenomenon of Yu_suf al-Qaradòåwi Ô*, ed. Bettina GrÌf, and Jakob Skovgaard-Petersen, 149-180. New York: Columbia University Press.

21 - Ghasemilee, Sara. 2012. Broken Dreams? Self-immolation Continues in the Arab World Amid Economic Difficulty. *Al Arabiya News*, Saturday, January 21. http://www.alarabiya.net/articles/2012/01/21/189638.html. Accessed 19 Mar 2013.

22 - Ghazi, Jalal. 2011. Tunisian Uprising: The Other Martyrs. *New America Media*, January 22. http://newamericamedia.org/2011/01/tunisian-uprising-the-other-martyrs.php#

23 - GlobalMB. 2011. Mideast Crisis: Qaradawi Comments on Tunisian Crisis. *Global Muslim Brotherhood Report*,January 18. http://globalmbreport.org/?p=3727&print=1. Accessed 19 Mar 2013.

24 - Gr?f, Bettina. 2009. The Concept of *wasatiò yya* in the Work of Yu_suf al-Qaradòåw._ In *Global Mufti: The Phenomenon of Yu_suf al-Qaradòåwi* Ô, ed. Bettina Gr?f, and Jakob Skovgaard-Petersen, 213-238. New York: Columbia University Press.

25 - Haenni, Patrick. 2006. *L'Islam de MarchéK L'Autre Révolution Conservatrice* [Market Islam: The Other Conservative Revolution]ï. Paris: Seuil.

26 - Halverson, Jeffry R., Scott W. Ruston, and Angela Trethewey. 2013. Mediated Martyrs of the Arab Spring: New Media, Civil Religion, and Narrative in Tunisia and Egypt. *Journal of Communication*. doi:10.1111/jcom.12017.

27 - Hanafi, Sari. 2009. Spacio-cide: Colonial Politics, Invisibility and Rezoning in Palestinian Territory. *Contemporary Arab Affairs* 2(1): 106-121.

28 - 2012. The Arab Revolutions; the Emergence of a New Political Subjectivity. *Contemporary Arab Affairs* 5(2): 198-213.

29 - Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. New York: Harper.

30 - Hirschkind, Charles. 2011. Is There a Secular Body? *Cultural Anthropology* 26(4): 633-647.

31 - Howell, Julia D. 2008. Professors and Televangelists as Promoters of Indonesian 'Sufisme'. In *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, ed. Greg Fealy, and Sally White, 40-62. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

32 - Jacobson, Alec. 2011. *Duality in Bouazizi: Appraising the Contradiction.* Independent Study Project (ISP) Collectionl. Paper 1009. http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1009.

33 - Kamali, Mohammad Hashim. 2008. *Shari'ah law: An Introduction*,2008. Oxford, England: One World.

34 - Khalil, Mohammad Hassan. 2011. War or Peace in Israel? The Bin Baz-Qaradawi Debate. *Journal of Islamic Law and Culture* 13(2-3): 133-139.

35 - Khondker, Habibul Haque. 2011. Role of the New Media in the Arab Spring. *Globalizations* 8(5): 675-679.

36 - Khosrokhavar, Farhad. 2012. The Arab Revolutions and Self-immolation. *Revue d'Etudes Tibétaines* 25: 169-179.

37 - Kohlberg, E. 1997. *Medieval Muslim Views on Martyrdom.* Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, nieuwe reeks, d. 60, no. 7. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen.

38 - Noldeke, Theodor. 1892. *Sketches from Eastern History.* Trans. J. Sutherland Black. London and Edinburgh: Adam and Charles Black.

39 - Pedahzur, Ami. 2004. Toward an Analytical Model of Suicide Terrorism-A Comment. *Terrorism and Political Violence* 16(4): 841-844.

40 - Pugliese, Joseph. 2014. Permanent Revolution: Mohamed Bouazizi's Incendiary Ethics of Revolt. *Law, Culture and the Humanities* 10(3): 408-420.

41 - al-Qaradawi, Yusuf. 2011. Al-Qaradawi yuwadòdòihòu mauqifuhu min al-Bu_'az_izÔ. *Al-Jazeera*, January 19. http://www.aljazeera.net/news/pages/0ea2516f-e775-4746-9796-716adbd53a62. Accessed 19 Mar 2013.

42 - Rock, Aaron. 2010. Amr Khaled: From Da'wa to Political and Religious Leadership. *British Journal of Middle Eastern Studies* 37(1): 15-37.

43 - Rosenthal, Franz. 1946. On Suicide in Islam. *Journal of the American Oriental Society* 66(3): 239-259.

44 - Roy, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam.* Trans. Carol Volk. Cambridge, MA: Harvard University Press.

45 - Ryan, Yasmine. 2011. The Tragic Life of a Street Vendor. *Al Jazeera*, January 20. h t t p: / / w w w. a l j a z e e r a. c o m / i n d e p t h / f e a -tures/2011/01/201111684242518839.html. Accessed 19 Mar 2013.

46 - Schraeder, P.J., and H. Redissi. 2011. Ben Ali's Fall. *Journal of Democracy* 22(3): 6-19.

47 - de Soto, Hernando. 2011. The Real Mohamed Bouazizi. *Foreign Policy.* December 16.
http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/12/16/the_real_mohamed_bouazizi. Accessed 19 Mar 2013.

48 - Strenski, Ivan. 2003. Sacrifice, Gift and the Social Logic of Muslim 'Human Bombers'. *Terrorism and Political Violence* 15(3): 1-34.

49 - Tammam, Husam and Patrick Haenni. 2011. Egypt: Islam in the Insurrection. *Religioscope*, February 22. http://religion.info/english/articles/article_519.shtml#.UTEnfzdÙ. Accessed 1 Mar 2013.

50 - Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

51 - Tessler, Mark. 1997. The Origins of Popular Support for Islamist Movement: A Political Economy Analysis. In *Islam, Democracy, and the State in North Africa*, ed. John P. Entelis, 93-126. Bloomington: Indiana University Press.

52 - *The Economist*. 2013. Buddhism and Self-immolation: The Theology of Self-destruction. *The Economist*, March 22. http://www.economist.com/blogs/erasmus/2013/03/buddhism-and-self-mmolation#.UU0VXoblOX8. Accessed 26 Mar 2013.

53 - Tosini, Domenico. 2009. A Sociological Understanding of Suicide Attacks. *Theory, Culture and Society* 26(4): 67-96.

54 - Uzzel, Jacob. 2012. Biopolitics of the Self-immolation of Mohamed Bouazizi. http://www.e-ir.info/2012/11/07/biopolitics-of-the-self-immolation-ofmohamed-bouazizii. Accessed 26 Mar 2013.

55 - Westcott, Kathryn. 2011. Why Do People Set Themselves on Fire? *BBC News*, January 18. http://www.bbc.co.uk/news/world-12206551?print=true. Accessed 19 Mar 2013.

56 - Wise, Lindsay. 2003. *Words From the Heart: New Forms of Islamic Preaching in Egypt*. MA thesis, University of Oxford.

57 - 2006. Amr Khaled vs Yusuf Al Qaradawi: The Danish Cartoon Controversy and the Clash of Two Islamic TV Titans. *TBS Journal*, 16. http://www.tbsjournal.arabmediasociety.com. Accessed 4 Apr 2013.

58 - Wright, Robin B. 2011. *Rock the Casbah: Rage and Rebellion Across the Islamic World*. New York: Simon & Schuster.

59 - Yusuf, Hamza. 2011. Deferred Dreams, Self-Destruction, and Suicide Bombings. *Allahcentric*, January 31. http://allahcentric.wordpress.com/2011/01/31/shaykh-hamza-yusuf-on-the-revolution-in-tunisia. Accessed 25 Mar 2013.

الفصل الرابع

الشريعة والمتخيّلات الأخلاقيّة الإسلاميّة في إندونيسيا المعاصرة

روبرت هيفنر (Robert Hefner)

يجب أن يبدأ أيُّ نقاش حول الشريعة في عالم اليوم بالتخلّي عن فكرة الشريعة بما هي مُدوّنةٌ ثابتةٌ وناجزة من الأحكام الشبيهة بالقانون، والمستنبطة من النصوص المقدّسة بطريقة سرمدية وموَحّدة. لقد كانت هذه النظرة هي الشائعة في صفوف المستشرقين الباحثين في القانون، وفي السنوات الأخيرة، وجدت لها حياةً ثانية بين الإسلاميّين المحافظين وحتى بين بعض العلماء المسلمين التقليديّين. وبدلًا من النظر إلى الأفهام البشريّة للشريعة بوصفها متفرّدة وثابتة وسهلة التحقّق، نقترب أكثر من الواقع المعيش والثقافي للقانون حين ندرك أنّ فهم الشريعة أمر مشروط اجتماعيًّا وإبستمولوجيًّا (معرفيًّا) على الدوام. وتعود (مشروطيّة) الشريعة إلى واقع أنّ فهمها يمرّ عبر طيف معقّد ومتعدّد من السلطات الدينيّة، والمتخيّلات الأخلاقيّة الشعبيّة، ووسائط الحفظ والنقل.

وبوسعنا قولُ المزيد عن الشريعة كواقع اجتماعيّ ومعرفيّ. وباستعارة عبارةٍ من أنثروبولوجيا المعرفة عند فريدريك بارث (Fredrik Barth 1993, 177-236)، يمكننا ملاحظة أنّ التفاعل بين العناصر المذكورة آنفًا (السلطات والمتخيّلات ووسائط التعلّم وإعادة الإنتاج الاجتماعي) قد يخلق، في ظروف معيّنة، ما يسمّيه بارث (في حديثه عن تقاليد المعرفة عمومًا) بـ «**معايير الصِّحّة**»، حول ماهيّة الشريعة والممارسات الأخلاقيّة التي تحضُّ عليها، مما يُنْتِج فهمًا لها مستقرًّا نسبيًا عبر الزمان والمكان. إلا أنّ «**مدونة التقريرات**» المعينة المستوحاة من هذا التفاعل السياقي قد تطبعها، في ظروف أخرى، أفهامٌ ومشاريعُ أخلاقيّة متناقِضةٌ.

وفي الواقع، يمكن أن يتعايش المُخْرَجَان اللذان وصفناهما هنا في المجتمع نفسِه. فكما جادل وائل حلّاق، فإنه في القرون الوسطى من العصر الإسلامي، كان من الممكن للفهم المتخصص للشريعة أن يُبْنَى على «**إجماع معرفي**» قويّ أو من بين أمور أخرى على «**تراتبيّة المصادر الفقهيّة**» (Hallaq 2001, 127) التي يجب الرجوعُ إليها لفهم الشريعة، بالإضافة إلى المنهجيّات القويمة التي ينبغي أن يستخدمها العلماءُ في تأويلهم لها. وفي مسائل العبادة الأساسيّة، على وجه الخصوص، توصّل العلماء المسلمون في هذه الفترات وما تلاها إلى درجةِ اتفاقٍ مدهشة حول ما تأمر به شريعةُ الله. أمّا في المسائل المتعلّقة بالشؤون البشريّة (أي المعاملات)، أو على الأقلّ في المسائل الخلافيّة مثل العلاقات الجندريّة وتنظيم الدولة، فقد كان يمكن لإجماع العلماء أن يكون أقلّ شموليّة، وهو ما كانت عليه الحال في غالب الأحيان (cf. Dupret 2012, 79; Ali 2006, 2010; Mir-Hosseini 2003; Moosa 2001). وغنيٌّ عن البيان أنّ تعدّد معاني الشريعة يمكن أن يزداد تعقيدًا حين ينتقل الاشتباك معها من دوائر العلماء إلى الدوائر الاجتماعيّة الشعبيّة.

ولقد دُوِّنت العديدُ من الشروح الكلاسيكيّة التي يُؤخذ بها اليومَ كمرجعيّةٍ بين القرن الحادي عشر والسادس عشر (الميلادي) على يد أفراد الطبقة العلميّة المعروفين باسم العلماء؛ حيث كانت غالبيّة هذه النصوص تُدرس وتحفظ وتنقل في المدارس التي تقدِّم التخصُّصَ العلمي للفِكْر التشريعي المعروف باسم الفقه. ومع ذلك، فإنّ الشريعة، وباعتبارها ضربًا من «**الخطاب الكلّي**» الذي «**تجد فيه جميعُ أنواع المؤسّسات: الدينية والقانونية والأخلاقية والاقتصاديّة تعبيرًا لها**» (Messick 1993, 3)، لم تكن أبدًا حكرًا موقوفًا على العلماء المثقّفين. ففي معظم المجتمعات المسلمة، كان دعاة وسياسيّون وجمهرة من الزعماء الدينيّين الشعبيّين يحيلون على ما يعتبرونه الشريعة في تعليقاتهم العامة. كما ظهرت الإحالات على الشريعة في خطاب فاعلين عموميّين أقّل تديّنًا، من قبيل الخطابات المتّصلة بالرياضة الروحيّة الباطنيّة المعروفة عمومًا باسم التصوّف. ومن المؤكّد أنّه كان للمسلمين من غير العلماء أو «**المسلمين العاديّين (العوام)**» (Peletz 1997) فهمهم الخاصّ لمتطلبّات الشريعة. والأهم، أنّ المسلمين العاديّين، ولأنهم قد طوروا معرفتهم بالإسلام وبأوامر الله عبر تشكيلة متنوعة من الظروف،

أنتجوا إبستيمولوجيات ومشاريع أخلاقيّة تختلف بالكامل عن نظيرتها لدى الطبقة العالِمَة. وبانتقال الاشتباك مع الشريعة من الدوائر العلميّة إلى الدوائر الشعبيّة، أضحى من الممكن أن يُخْضَع حينها إلى معايير صحَّةٍ مختلفة، وإلى تأويلات وتوظيفات متباينة، وهو ما كان عليه الحال غالبًا.

إنّ الاحتماليْن الاجتماعيّين اللذين يشير إليهما النقاش أعلاه ـ أن تتكاثر الأفهام المتخصصة للشريعة وأن تُعارض، وأن يشتبك الفاعلون الشعبيون مع تقاليد الشريعة بشكل مختلف تمامًا عن اشتباك الفقهاء معها ـ قد أصبحا أكثر ظهورًا في العقود الأخيرة. ففي أعقاب «**الصحوات**» الإسلاميّة الكبرى (تسمى kebangkitan بالإندونيسيّة) خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات، وبطريقة تشبه بعض الشيء «**دمقرطة**» الإيمان في المسيحيّة الأمريكيّة الحديثة (Hatch 1989)، صار عددٌ متزايدٌ من المسلمين العاديّين من غير النّخب يرغبون في أن يحملوا على عاتقهم بالكامل همَّ دراسة دينهم وحفظه. وقد كان من نتائج هذا التحول الإبستيمولوجي عند بعض المؤمنين، إدراك الإسلام على أنّه دين ذو شريعة إلهيّة، والاقتناع بأنّ الاعتناق القويم للإسلام يقتضي من المرء جعْلَ حياته الشخصيّة ومجتمعه ممتثليْن لأحكام الشريعة. وعوض أن تخلق هذه الذهنيّةُ ـ الشرعيّةُ إجماعًا أكثر قوة حول أحكامها ومعانيها، أثار مطلبُ الامتثال إلى الشريعة نقاشاتٍ حول ماهيّة أحكامها، ومن يمتلك سلطة تحديدها، والأدوات الاجتماعيّة والمعرفيّة التي ينبغي أن تُطبق بواسطتها.

وعلى المستوى العامّ، فإنّ النقاشات الرّاهنة حول الشريعة تتركّز على عدد من الأسئلة المحوريّة: هل أحكامُ الشريعة بسيطة تشبه القانون الوضعي، ومكتملة التكوين؟ أم أنّ الاستنباط القويم لأحكام الشريعة يتطلّب، كما يجادل طارق رمضان (Ramadan 2009) ومحمّد هاشم كمالي (Kamali 2008) ومحمد خالد مسعود (Masud 2005) استنادًا إلى مدرسة أبي إسحاق الشاطبي (ت١٣٨٨م)؛ تحديدًا مسبقًا لـ«**روح الشريعة**» أو «**مقاصد الشريعة**» (انظر كذلك: Auda 2008)؟ وقد ازدادت هذه الأسئلة اليوم حضورًا، ولا شيء يدلّ على أنّ الخلاف بشأنها سينتهي قريبًا.

انطلاقًا من هذه الخلفيّة التاريخيّة، نريد أن نتحدّث، في هذا الفصل،

عن توجّهات متخيّلات الشريعة في إندونيسيا الحديثة، انطلاقًا من بداية القرن العشرين مع التركيز أساسًا على تطوّراتها في حقبة ما بعد سوهارتو (تحديدًا بعد مايو ١٩٩٨م)، حين عرفت البلاد تحوّلًا عظيمًا بالانتقال من التسلطيّة إلى الديمقراطيّة الانتخابيّة. وقد تحدّث أحد أبرز المتابعين الأجانب للإسلام الإندونيسي، وهو عالم الأنثروبولوجيا الهولندي مارتن فان بروينسن (Martin Van Bruinessen) عن «**انعطافة محافظة**» في الإسلام الإندونيسي خلال العقود الأخيرة، مشيرًا إلى الدعوات المتصاعدة لتطبيق مُثل الشريعة كنموذج لهذا التوجّه. والحقّ أنّنا لا نختلف مع مارتن، الذي يُعَدُّ عملُه مثالًا على الصرامة العلميّة. لكن نودّ الإشارة إلى أنه قد يكون من المفيد أحيانًا، في سبيل فهم توجّهات أخلاقيّات الشريعة في إندونيسيا وغيرها من البلدان، التخلّي عن الألقاب المستهلكة على غرار «الليبرالي» في مقابل «المحافظ»، والتركيز بدلًا من ذلك على الظروف السياقيّة التي تنبثق عنها متخيّلاتٌ مختلفة عن الشريعة.

تقترح الملاحظات التي نسوقها في هذا الفصل أنّ متخيّلات الشريعة الشعبيّة في إندونيسيا كانت متنوّعة على الدوام، إلّا أنّ توجّهها المركزي في العصر الحديث أظهر بصمةً مميزة لظرفيّتين تنظيميّة ومعرفيّة. وهما تاريخ التعليم الإسلامي ومضمونه في هذه البقعة من جنوب شرق آسيا، والتنامي الاستثنائي للجمعيّات الإسلاميّة الخيريّة وانتشارها المبهر في القرن العشرين. كما نقترح أنّ هاتين الظرفيّتين العاديّتين في الظّاهر، كان لهما، معًا، تأثيرٌ استثنائي في التوقّعات التي يجلبها عمومُ المسلمين الإندونيسيّين في مهمة فهم أوامر الله. فمن بين السمات الأساسيّة لهذا الاستعداد المعرفي، مماهاة الكثير من المسلمين للشريعة والخير الإلٰهي مع التطوّرات الاجتماعيّة والتعليميّة الحديثة، بدل مماهاتها مع «الأحكام» الفقهيّة الثابتة والنّاجزة التي يؤكّد عليها بعض أنصار الشريعة. رغم أنّهم لا يتبنون جميعُهم هذا الربطَ الخطابي، فإنّ بعض أنصار هذه الرؤية يربطون هذا الفهم للشريعة بالمفهوم الأخلاقي الفقهي الإسلامي، «المصلحة» (تسمى kemaslahatan بالإندونيسيّة؛ انظر أدناه).

وبعد فحص الظروف التاريخيّة والمعرفيّة التي خلقت هذا المتخيّلَ المميّز عن الشريعة في مستهلّ القرن العشرين، سنقفز في الجزء الأخير من

هذا الفصل عدّة عقود إلى الأمام (نظرًا لضيق المجال) بهدف استكشاف بعض التحديّات التي واجهها هذا المتخيّلُ عقب سقوط نظام سوهارتو (بين ١٩٦٦ و١٩٩٨م) والانتقال إلى الديمقراطيّة الانتخابيّة. فقد أدّت البيئة السياسيّة المنفتحة في إندونيسيا، كما في العديد من الانتفاضات التي تعمّ العالم الإسلامي اليوم، إلى تزايد الدعوات المطالِبة بجعل الحياة الاجتماعيّة والشخصيّة متوافقةً مع الشريعة الإسلاميّة. ورغم أنّ تطوّرات المجتمع الإندونيسي المسلم تظهر الكثير من سمات «المنعطف المحافظ» التي ناقشها فان بروينسن، فإن التطوّرات الحاليّة ـ والأفهام الشعبيّة للشريعة ـ تكشف عن التأثير المستمرّ للموروثات الأخلاقيّة والمعرفيّة الإندونيسيّة. لكن هذا التأثير يفعل فعله في ظروف تتميّز من ناحية أخرى بالتعبئة المسيّسة الشائعة في عصرنا الحديث. ولذلك، فإنّ مستقبل هذه المنافَسة حول معاني الشريعة سيظلّ في حكم المجهول.

التعليم الإسلامي وميراث الشريعة الإندونيسي

لشرح أصول الشريعة المميّزة في إندونيسيا وتقييم تأثيرها المستمرّ، من الضروري العودة إلى الوراء وتأمل تاريخ التعليم الإسلامي وتنظيمه الاجتماعي في الأرخبيل الإندونيسي. إذ إنّ السّمة الأساسيّة التي تميّز التعليم الإسلامي في هذه الناحية من العالم مقارنة بالمناطق المركزيّة بالشرق الأوسط المسلم، هي التأخرّ النسبي لوصول مؤسّسةٍ على طراز المدرسة الكلاسيكيّة الشرق أوسطيّة إلى الأرخبيل الإندونيسي، إذ لم يحدث ذلك إلّا في القرنين التاسع عشر والعشرين. فقد كانت المدرسةُ في نموذجها الشرق أوسطي، كليّةً للتعليم المتوسّط والمتقدّم في العلوم الإسلاميّة عامّة، والفقه الإسلامي المذهبي على وجه الخصوص (Berkey 1992; Makdisi 1981; Hefner 2009). وقد ظهرت المدرسة في الشرق الأوسط في القرن العاشر (الميلادي)؛ أي: لثلاثة قرون بعد عصر النبيّ. وبحلول القرن الثاني عشر، صارت المدرسة «**على الأرجح أكثر مؤسّسة دينيّة مميّزة في المشهد الحضري للشرق الأدنى القروسطي**» (Berkey 2003, 187). ومن منظور الإيتيقا (الأخلاقيات) الإسلامية والشريعة الإسلاميّة، كان صعود المدرسة في الشرق الأوسط مهمًّا لأنّه أتاح نسبيًّا «**إعادة مركزة وتجانس**» المعرفة والسّلطة الإسلاميّتين (Berkey 2003, 189؛ انظر كذلك: Chamberlain 1994; Grandin and

Gaborieau 1997). فقد تسنم مقرّر المدارس الذي يُركّز على الفقه مكانةً مميّزة في فهم النخبة المثقّفة للإسلام. كما أصبح علماء الشريعة؛ أي: الفقهاء، من بين أبرز الأعيان المسلمين، وأصبح الفقه، على الأقلّ في الأوساط المتعلّمة، بمثابة مَلِكِ العلوم الإسلاميّة، والمفتاح إلى معياريّة الشريعة الحقّة.

وكما أظهر أنتوني ميلنر(Anthony Millner 1995, 146, 217 وجاجات برهاندين (Jajat Burhanudin 2006)، كان التشريع الإسلامي في جنوب شرق آسيا، خلال قرونه الأولى، «متمَحْوِرًا على الراجا» بدل المدرسة أو التمذهب الفقهي. وقد وفّرت الفخامة والمراسيم الإمبراطوريّة الإسلاميّة نموذجًا دينيًّا وجّه ممارسة الإسلام إلى حدود أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (انظر: Woodward 1989, 164؛ انظر كذلك: Laderman 1991, 16; Pelras 1996). وقد نشطت خلال تلك الفترة شبكاتُ تعليم إسلامي «أرثوذكسي» نسبيًّا عابرة للحدود الإقليميّة. وعلى سبيل المثال، وكما أبرز أزيومادري أزرا (Azyumardi Azra) ورونيت ريتشي (Ronit Ricci)، فقد ساعدت «كونيّة» اللغة العربيّة انطلاقًا من القرن السابع عشر على نشر مصنّفات العقيدة والنحو والسيرة النبويّة والتهذيب الأخلاقي على امتداد المحيط الهندي وصولًا إلى الأرخبيل الإندونيسي (Azra 1992; Ricci 2011, 262-267). غير أنّ هذه المصنّفات اعتمدت على الحكّام المسلمين والأولياء والأنبياء في بناء القدوة الأخلاقيّة، أكثر من اعتماد تفاصيل التشريع الإسلامي.

وفي الواقع، لم يتوفر جنوب شرق آسيا في أوائل الفترة الحديثة على البنية التحتيّة التعليمية المرتبطة بالمدرسة الشرق أوسطيّة؛ وكنتيجة لذلك، لم يحتلّ الفقهُ قبل القرن العشرين، سوى مكانة محدودة في السجلّات (المصنفات) الأخلاقيّة المحليّة. ومن المؤكّد أنّ جنوب شرق آسيا الإسلامي قد أخذ نصيبه من الحلقات الدراسيّة الإسلاميّة ومحلات الإقامة المدرسيّة التي كان يلتقي فيها الشبّان (والشابّات بشكل نادر جدًّا) لمناقشة القضايا الإسلاميّة. إلا أنّ هذه المؤسّسات كرّست طاقاتِها البيداغوجيّةَ لتحفيظ القرآن والسيرة النبويّة والتصوّف والتهذيب الأخلاقي الموغل في النزوع اللافقهي. كما يُظهر السجلّ التاريخي أنّ عددًا قليلًا من الطلبة المسلمين كانت لديهم

مختصرات موجزة تلخّص مبادئ الفقه الشافعي، وهو المذهب الفقهي السنّي الذي هيمن طويلًا على امتداد جنوب شرق آسيا (Hooker 1984, 2013). لكن حتى بزوغ الإصلاح الإسلامي في بداية القرن التاسع عشر، كان الدرس المتأنّي أو التعزيز القوي لهذه التقاليد الفقهيّة مجهولًا تقريبًا. ونتيجة لذلك، لم ترتبط المتخيّلات الأخلاقيّة الإسلاميّة الشعبيّة بالفقه العلمي المتخصص، قدر ارتباطها بالعبر المستقاة من حياة النبيّ والاهتمام بالتقرّب إلى الله تحت إرشاد وليّ حيّ.

ومن المهم ألا ننظر إلى هذا الموروث كنموذج لنوعٍ من الاستثنائيّة الإندونيّسيّة فيما يتعلّق بالشؤون الإسلاميّة. فقد بيّن مؤرّخُ الإسلام التركي أحمد قاره مصطفى (Ahmet Karamustapha 2007) من بين آخرين، وجود استعداد لافقهي مماثل في الثقافة الأخلاقيّة الإسلاميّة على امتداد بقاع واسعة من آسيا الوسطى. وعلى نحو ما أظهر ميرل ريكلفس (Merle Ricklefs)، يعود تميّز الاستعداد اللافقهي الإندونيسي، والجاوي (نسبة إلى جاوة) على وجه الخصوص، إلى توليده «**توليفة صوفيّة**» جمعت بين الالتزام بأركان الإسلام الخمسة و «**تقبل وجود قوى روحانية جاويّة محليّة مثل... إلهة المحيط الجنوبي... ومجموعة أخرى من الكائنات الفوقطبيعية الأقلّ شأنًا**» (Ricklefs 2012, 7). كما يساعدنا التأثير الضعيف نسبيًّا للشروح الفقهيّة والتعليم الفقهي على المتخيّلات الإسلاميّة الإندونيسيّة أيضا على فهم اختلاف الأعراف الإندونيسيّة في مسائل العلاقات العائليّة والممارسة الجندريّة، زمنًا طويلًا، عن المُثل الفقهيّة الكلاسيكيّة (Robinson 2009; Schröter 2013).

لكن بحلول العصر الحديث، واجه هذا المتخيَّلُ الأخلاقي الإندونيسي تحديّاتٍ وخضع لتغيّرات. ففي نهاية القرن التاسع عشر، أدّى التفاعل المتزايد مع مراكز الحجّ والتعليم في الشرق الأوسط، إلى الاشتباك المتزايد مع المدارس والرؤية المعيارية المبنية على الفقه (انظر: Laffan 2003; Snouck Hurgonje 1931; Vredenbregt 1962). ومنذ العقود الوسطى من القرن التاسع عشر فصاعدًا، صار المعادل الإندونيسي والماليزي للمدرسة الشرق أوسطيّة، المعروف محليًا باسم بوندوك (Pondok) أو بيزانترن (Pesantren) (انظر: Dhofier 1999; Azra et al. 2007)؛ سمةً بارزة في المشهد الاجتماعي ومؤثّرًا رئيسًا في الجدل الأخلاقي الإسلامي (انظر كذلك: van Bruinessen 1995;

Ricklefs 2007, 52-72). وكما هو الحال في المدارس الكلاسيكيّة في الشرق الأوسط الإسلامي، تقع دراسة القرآن والسنّة النبويّة والفقه في مركز المقرّر التعليمي البيزانتري.

وفي السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، أدّى الانتشار السريع لمدارس البيزانترين في الجهات الوسطى والغربيّة من الأرخبيل الإندونيسي إلى تمكُّنِ جناح شديد التنظيم ضمن الجماعة الأهلية المسلمة، ولو كان أقليًّا في بداياته، من تطوير أُلْفَةٍ معرفيّة بالفقه وبما أتاحه ذلك من فهم جديد للشريعة والتزام بها (Hefner 2009; Hooker 2013). وفي العقود الأولى من القرن العشرين، تلاقى هذا التطوّر مع التغيّر الاجتماعي والفَوَران المناهض للاستعمار ليحفّز صعود الحركات المنظّمة المنادية بتطبيق الشريعة. وتُشير الدراساتُ التاريخيّة إلى غياب أيّ اتفاق بين السكّان المسلمين الإندونيسيّين حول ما تستلزمه الشريعة، ناهيك عمّا تعنيه بالنسبة إلى إدارة الدولة. بيد أنّ تنامي تأثير التشريع المستمدّ من الفقه في الدوائر المرتبطة بمدارس البيزانترين أدى إلى دعواتٍ منادية بإعادة ترتيب الاختلاط بين الجنسين، والأحكام المتعلّقة بلباس النساء والطلاق والميراث «**وفقًا للشريعة**» (انظر: Bowen 2003; Kartodirdjo 1972; Peletz 2009).

ولم يكن هذا سوى بدايةٍ لأكثر من قرن من الجدل الأخلاقي العامّ في إندونيسيا، تصدّرته مسائل الجندر والأُمَّة بشكل بارز. وعلى الرغم من تطوير إندونيسيا، في العقود الوسطى من القرن العشرين، حركةً قوميّةً حاشدةً ذات طبيعة «علمانيّة» على نحو واسع، فإن بعضًا من أشدّ النزاعات الأخلاقيّة المزمنة ارتبط، لا بالنزاعات بين المسلمين والعلمانيّين غير المسلمين أو المسلمين بالاسم فقط، وإنما ارتبط بتعارض الأفهام المسلمة بشأن الأخلاقيّات الإسلاميّة، وهذا ما سيكون محور تركيزنا في بقيّة هذا الفصل. وبالتحديد، فمنذ أن أصبحت الرؤية المعياريّة المبنية على الفقه هي الموجّه لبعض المسلمين من روّاد مدارس البيزانترين أكثر من غيرهم من المسلمين الملتزمين، امتزج التطلع إلى التزام بالدين أشدّ أصالة وامتثالًا للشريعة، مع مشاريع طموحة أقلّ تأسُّسًا على الفِقه الكلاسيكي. وبذلك، بدا وكأنّ متخيّل الشريعة الإندونيسي قد دخل مجددًا في طور مخاضٍ من التعدّد الأخلاقي والتأويلي.

الحداثويّة الإسلاميّة والمصلحيّة

لم يمضِ زمنٌ طويلٌ على ترسخ مدارس البيزانترين الداخليّة وتهيئة الظروف لما يمكن للمرء أن يتوقع أن يكون هيمنة للفقه الكلاسيكي، حتى ازدهرت حركةُ الإصلاح الإسلامي، المعروفة في إندونيسيا بـ«الحداثويّة» الإسلاميّة (تسمى kaum modernis بالإندونيسيّة؛ انظر: Abdullah 1971; Noer 1973; Roff 1994)، في الأماكن الحضريّة على امتداد المنطقة. وفي مواجهة تحدّي الاستعمار الأوروبي، استنتج الحداثيّون المنتمون إلى جماعاتٍ مثل «المحمديّة» (التي تأسّست بمدينة يوجياكارتا في جاوة سنة ١٩١٢؛ انظر: Alfian 1989; Nakamura 2012, 51-77; Peacock 1978)، أنَّ أنجعَ وسيلةٍ تربويّة لتطوير المجتمع المسلم لا تتمثّل في مدرسة البيزانترين بمناهجها الفقهية، وإنما في «المدرسة النهاريّة الإسلاميّة» (تسمّى sekolah Islam بالإندونيسيّة) بفصولها الدراسيّة، وسبّوراتها، ومزجها بين التعليم العامّ والتعليم الديني، والمصمّمة على غرار المدارس البروتستانتية، والمدارس الكاثوليكيّة بصفة خاصّة، التي استقدمها المبشّرون الأوروبيّون في السنوات الأولى من القرن العشرين (انظر: Kruithof 2014, 95).

ولا يسع المرءَ أن يتجنّب التشديدَ على أنّ التعليم الحداثي لم يكن يتعلّق فحسب بالسبّورات السوداء، والمستويات الدراسيّة، وتعليم البنات، وبمناهج تعليمية تتضمّن العلوم والرياضيّات والتاريخ. فقد اشتمل التعليمُ الحداثي على كلّ هذه الأمور، لكنّه كان أيضًا مشروع مقاربة جديدة للشريعة الإسلاميّة وأخلاقيّاتها، مقاربة استندت على إبراز الأثر التغييري للإسلام في الفرد والمجتمع، عبر ربط القيم الإسلاميّة بالتعليم الحديث والمنظّمات الخيريّة والأفهام «الحديثة» للمواطنة والرفاه الاجتماعي عمومًا.

بطبيعة الحال، لم ينبذ الحداثيّون الشريعة؛ فمهما تعدّدت معانيها، فإنّه من الصعب تخيّل أيّ أخلاقيّات إسلاميّة ليست مبنية على أساس فهم ما لأوامر الله. وبالرغم من إقرار الحداثيّين الإندونيسيّين بأهميّة الشريعة الإسلاميّة، فإنّهم تمايزوا عن نظرائهم من روّاد مدارس البيزانترين بنصهم على أنّ الفهم الحقّ للشريعة يقتضي من المؤمنين التخلّي عن الفقه القروسطي والعودة إلى القرآن والسنّة. فقد تلقّى أحمد دحلان (١٨٦٨ ـ ١٩٢٣) (انظر: Munir Mulkhan 2010) تعليمَه في مكّة حيث صار مهتمًّا بالأفكار الإصلاحيّة،

بما فيها أفكار الحداثي المصري المعروف محمّد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥). وعلى غرار عبده، شدّد دحلان وأتباعه على أهميّة الاجتهاد في مقابل التقليد الذي تتميّز به مذاهب الفقه الكلاسيكيّة. كما أكّدت قيادة الجماعة المحمديّة على أنّ الاجتهاد الجماعي، في الأزمنة الحديثة، هو أنجع طريقة لممارسة الاجتهاد، بهدف ضمان استناد الأحكام على طيف متوازن من الخبرات العلميّة والعمليّة (Djamil 1995, 59).

لم يطور علماء جماعة المحمديّة على الإطلاق نظريّة منهجيّة مؤسسة على الفقه بشكل كامل لشرح منهجيّاتهم التشريعيّة (Hosen 2003). لكنّهم حاولوا شرح الأسس الأخلاقيّة لأنشطتهم عبر التوسل بمفهوم المصلحة المعترف به منذ زمن طويل. كما شدّدوا على أنّ المصالح مشتقّة بدورها من «**مقاصد الشريعة**» (انظر: Djamil 1995, 60). فبعد تطويره منذ قرون في المذهبين المالكي والحنبلي، تمّ الاستشهاد بمفهوم المصلحة في أواخر القرن التاسع عشر والعشرين من قبل العديد من الإصلاحيين في الكثير من بقاع المعمورة بغية تبرير المبادرات العامة والخاصّة التي لم يتناولها الفقه الكلاسيكي، لكنّها كانت تعتبر ذات ضرورة أخلاقيّة ملحّة (انظر: Opwis 2007; Hallaq 2011; Feener 2007, 137).

وفي حالة المحمديّة، استُخدم مبدأ المصلحة لتبرير طيف أوسع من الأنشطة، مقارنةً بالحداثيّين المسلمين في بلدان أخرى. وما من تطوّر يبرز هذا التوكيد على مبدأ المصلحة، أكثر من أهمّ إنجازٍ إندونيسي حديث: إنشاء الجمعيّات الخيريّة الإسلاميّة وانتشارها. فمن منظور إسلامي مقارني، يوجد في إندونيسيا التنويعة الأكثر «جماعاتية» من الإسلام في العالم. فالجماعة الإصلاحيّة المحمديّة تشمل اليوم أكثر من ٢٥ مليون عضو، وتدير ١٢ ألف مدرسة، و١٦٧ مؤسّسة للتعليم العالي، و٤٢١ دارًا للأيتام، و٣٤٥ عيادة شاملة ومستشفى، وبنكًا قوميًّا (بنك القروض الشعبيّة). وفي هذا دليل عملي على فهم متميّز ومصلحي للأخلاقيّات الإسلاميّة.

يوضّح مثالُ المحمديّة أيضًا كيف يمكن أن تتغيّر أفهامُ المسلمين للشريعة والفقه عبر الزمن، وبطرق تتعارض مع التقليد الكلاسيكي أحيانًا. وعلى الرغم من أنّه ليس لديها حتى الآن تعليلًا حاسمًا وصريحًا ومبنيًّا على التقليد؛ كالذي طوره طارق رمضان وإبراهيم موسى في العقد الأوّل من

الألفيّة الحاليّة (Ramadan 2009; Moosa 2001)، فإنّ ما سعت إليه الجماعة المحمديّة وغيرها من الحداثيّين الإندونيسيّين منذ عقد العشرينيات من القرن الماضي، هو عينُ ما يناقشه هؤلاء المفكرون المعاصرون (رمضان وموسى) في دعواتهم إلى إصلاح عميق للأخلاقيّات الإسلاميّة الحديثة (انظر أيضًا: Johnston 2007). فكلا المسعيَيْن يبتغيان بناء أخلاقيّات إسلاميّة إصلاحية تقوم على ركيزتين معرفيّتين: فهم قائم على مقاصد الشريعة بدلًا من الأحكام الأخلاقيّة الثابتة، وتصميم على اكتساب فهم للعالم الطبيعي والاجتماعي وتعميقه، ممّا يضمن تطويرَ جهود المؤمنين في تحقيق التقدم الإسلاميّ على أساس الملاحظة والممارسة التجريبيّة. وفي حالة الجماعة المحمديّة، تمّ تنفيذ قسط وافر من هذا المشروع الإسلامي الطموح قبل التنظير له، أي قبل إتمام العمل المعياري المفصّل الذي قد يعتبره بعض علماء الشريعة والأخلاقيّات الإسلاميّة ضروريًّا لتبرير الإصلاح بمصطلحات فقهيّة صريحة.

لماذا لم يمضِ المثقفون والناشطون في الجماعة المحمديّة قدُمًا نحو وضع تبريرات عامّة لسلوكهم القائم على المصلحة؟ لقد فعلوا ذلك بمعنى من المعاني، أو خُيّل لهم أنّهم فعلوه حين برّروا أنشطتهم، كما لاحظنا آنفًا، بالرجوع إلى المصلحة ومقاصد الشريعة. بيد أنّ تردّد المحمديّة كانت وراءه أسباب سوسيولوجيّة أيضًا. ففي هذه المرحلة من التاريخ، كان تجنيد أعضاء الحركة يتمّ أساسًا في صفوف الطبقة الحضريّة التجاريّة، لا من الشبكة الريفيّة لعلماء الفقه المرتبطة بمدارس البيزانترين الإندونيسيّة (Nakamura 2012; Peacock 1978). لذلك، عانت المحمديّة من نقص مزمن في علماء الشريعة المختصّين. كما يبدو أنّ زعماء المحمديّة قد شعروا بأنّ التعليلات الفقهيّة المفصّلة لم تكن ذات أولويّة آنذاك، مدفوعين في ذلك بالاعتقاد الحداثي بأنّه كان يكفي أن يستند المرءُ في أنشطته على القرآن والسُّنَّة، وأنّهم يعيشون في مجتمعٍ لم تطغَ فيه بعضُ الأحكامُ الفقهيّة على النقاشات العموميّة (نظرًا إلى التطوّرِ المتأخّر لشبكة البيزانترين) . وإلى جانب ذلك، كانت صياغةُ مِثلِ هذه التعليلات الفقهية يعرقلها أيضًا وجودُ أعضاء على مستوى قاعدة المحمديّة وقياداتها الوسطى يحملون، رغم حداثيّة القيادة الصّارخة؛ أفهامًا غير إصلاحيّة عن الشريعة الإسلاميّة (انظر أدناه).

والحقّ إنّ المحمديّة لم تنشئ مجلسَ فتوى إلّا في عام ١٩٢٩م، وهو

مجلس الترجيح، وذلك بغاية إصدار أحكام حول مسائل ذات دلالة دينيّة وأخلاقيّة (Anwar 2005). ومن المدهش أنّ مجلس الترجيح لم يصدر بين عامي ١٩٢٩ و١٩٥٣م، بالرغم من جرأة المحمديّة في مجالات أخرى (Njoto-Feillard 2012)، سوى فتاوى تتعلّق بشؤون العبادات فحسب، متغاضيًا عن المسائل الاجتماعيّة والسياسيّة والتعليميّة (Hosen 2003, 84). وفي عقد الخمسينيات، أصدر مجلس الترجيح أحكامًا حول مصادر الإسلام وبعض المسائل الاجتماعيّة الأخرى، بيد أنّه لم يشرع في معالجة قضايا اجتماعيّة مثل الزواج بغير المسلمين والإخصاب الصناعي إلّا بعد عام ١٩٦٨م. وعلى الرغم من محاولة المنظمة، في أواخر التسعينيات، إطلاق مجموعة واسعة من التجديدات الفكريّة عبر تصعيد مفكّرين شبّان من المحمديّة في عضويّة مجلس الترجيح، ومن بينهم مسلمة نسويّة ذات شعبيّة، فإن هذه المبادرة تعثّرت لأسباب سنوضّحها لاحقًا (انظر كذلك: Burhani 2012).

وكما يتّضح من تاريخ الأمصار الإسلاميّة كافّة، فإنّ الأفهام الشعبيّة للشريعة غير ثابتة وإنما هي مشروطة على نحو يُظْهِر تجاوُبَها مع مشاريعَ وتيّاراتٍ أخلاقيّة واسعة في المجتمع. فأشكال التعليم الجديدة وغيرها من التغيّرات الاجتماعيّة يمكن أن تضغط في اتجاهِ فهمٍ وممارساتٍ جديدة للتقاليد الأخلاقيّة والفقهيّة الإسلاميّة. وقد تصاعدت بالفعل مثل هذه الضغوط الاجتماعيّة باطّراد في إندونيسيا على مدار القرن العشرين. غير أنّ التطوّرين اللذين أبرزناهما في هذا المقام ـ أولًا: إحجام الإصلاحيّين عن مواكبة هذه التغيّرات عبر ترويج إعادة تأويل التقاليد الفقهيّة الإسلاميّة خطابيًّا، وثانيًا: عجز الإصلاحيين عن تصعيد هذه الخطابات إلى أعلى دوائر الدولة والمجتمع ـ قد عرقلا الجهود اللاحقة من أجل تحقيق نُقلةٍ دائمة في الأفهام الإندونيسيّة للشريعة.

سياسات الإصلاح والتنازع الجديد على الشريعة:

يُظهر التاريخ الإندونيسي، بشكل قاطع، أنّ هذه المقاربة للشريعة الإسلاميّة القائمة على «المصلحة العامّة» و«المقاصد الكبرى» لم تكن الفهم الأوحد للمعياريّة الإسلامية في الأزمنة المتأخرة وما بعد الاستعماريّة. وفي الواقع، كانت قضيّةُ معنى الشريعة وموقعها في المجتمع الإندونيسي موضوعَ

نزاعٍ ثقافي عنيف لما ينيف عن قرن. فقد سبق أن طالبت انتفاضةُ المزارعين التي اندلعت غرب جاوة في ثمانينيات القرن التاسع عشر بتطبيق الشريعة (Kartodridjo 1972). وفي الأشهر التي سبقت استقلال إندونيسيا سنة ١٩٤٥م، دعا الجناحُ الإسلامي في حركة الاستقلال الدولةَ إلى تطبيق الشريعة على جميع المواطنين المسلمين، لكن هذا المطلب جُوبه بالرفض في نهاية المطاف. وفي سنة ١٩٤٨م، اندلع نزاعٌ عنيف بين المقاتلين الجمهوريّين الإندونيسيّين (الذين كانوا يقاتلون القوّات الاستعماريّة الهولنديّة)، تحوّل في النهاية إلى ما يُعرف بتمرّد «دار الإسلام» الذي استمرّ ١٥ عامًا، حيث كان مناصروه يدعون إلى إقامة دولة إسلاميّة (Formichi 2012; van Dijk 1981). وبين عامي ١٩٥٧ و١٩٥٩م، انحلّت الجمعيّة التأسيسيّة، التي انعقدت لكتابة دستور وطني جديد، جرّاء النزاع العنيف حول وجوب فرض الدولة للشريعة (Feith 1963)، وهي القضيّة التي برزت مجدّدًا خلال الدورة الاستثنائيّة للجمعيّة الاستشاريّة الشعبيّة المؤقّتة، التي انعقدت بين عامي ١٩٦٦ و١٩٦٨م في بداية حكم النظام الجديد الذي أقامه سوهارتو. وأخيرًا، والأهمّ بالنسبة إلى ما نناقشه الآن، اندلعت مجادلات حول الشريعة في السنوات الأولى من مرحلة ما بعد سوهارتو الانتقاليّة، حيث سعى أنصار فرض الدولة للشريعة إلى إدخال تعديلات دستوريّة كانت ستلزم الدولة بتطبيق صيغة غير إصلاحيّة من الشريعة (انظر: Bowen 2013; Elson 2013; Salim 2008, 85). وقد فشلت هذه المساعي لأسباب من أهمّها معارضة أكبر منظمتين خيريّتين إسلاميّتين، وهما **المحمديّة** (٢٥ مليون عضو) و**نهضة العلماء** (بين ٣٠ و٣٥ مليون عضو)، لهذه التعديلات.

وقد رأى بعض مراقبي السياسة الإندونيسيّة المعاصرة في هذه الانتكاسات الأخيرة دليلًا على أن التنويعات «العلمانيّة» أو «العلمانيّة القوميّة» للأخلاقيّات العمومية والتشريع والمعيارية السياسية كانت لها اليد الطولى في إندونيسيا. ورغم أنّ هذا الضرب من التعميم يتجاهل أبرز ميزة تطبع متخيّل الشريعة الإندونيسي الإسلامي؛ فإنه ينطبق نسبيًّا على عقد الخمسينيّات وأوائل عقد الستينيات. ففي تلك السنوات، كان الحزب الشيوعي أكبر الأحزاب السياسيّة في إندونيسيا، وقد حقّق بذلك تميّزًا منقطع النظير، إذ صار أكبر الأحزاب الشيوعيّة في مجمل العالم غير الشيوعي (Mortimer 1974). وقد دفع التنافس بين الأحزاب ذات التوجّه العلماني عامّة، ومن

بينها الأحزاب الشيوعيّة والقوميّة، من جهة، وعموم الأحزاب ذات الطبيعة الإسلاميّة من جهة أخرى؛ بعضَ المسلمين من ذوي القناعة العلمانية أو غير ـ الامتثاليّة إلى النأي بأنفسهم عن المُثل الإسلاميّة بشكل عامّ. واستمرّ هذا الاستقطاب في أعقاب صعود النظام الجديد إلى السّلطة بين عامي ١٩٦٥ و١٩٦٦م، إثر انقلاب فاشل قاده ضبّاط يساريون في جاكارتا ليلة الثلاثين من سبتمبر ١٩٦٥م (Roosa 2006). وقد أدّت لاحقًا عمليّاتُ القتل الجماعيّة التي استهدفت المتّهمين الشيوعيّين، ضمن حملة قادتها القوّات المسلّحة مدعومة من أكبر المنظمات الخيريّة الإسلاميّة، إلى تحوّل ما يقارب مليوني مسلم بالاسم إلى المسيحيّة أو (بأعداد أقلّ بكثير) إلى البوذيّة الإندونيسيّة (Cribb 1990). ومع بداية عقد السبعينيات، بدا وكأنّ مسار الأسلمة الذي حقّق تقدّمًا ثابتًا منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى العقود الوسطى من القرن العشرين، قد بدأ في التباطؤ أو التراجع (Ricklefs 2007).

بيد أنّ إندونيسيا بدأت تستشعر، انطلاقًا من أواخر عقد السبعينيات، آثار صحوة إسلاميّة (تسمى kebangkitan بالإندونيسيّة) قادمة من بعيد. وبحلول أوائل عقد الثمانينيات، بدت آثار الصحوة جليّة حتى لدى قطاعات السكان التي لم تكن في السابق إسلاميّةً سوى بالاسم (Ricklefs 2012). فغالبًا ما يميّز السياسيّون الإندونيسيّون، والكثير من الإندونيسيّين المقيمين في الغرب، بين جناح «ثقافي» و«سياسي» في الصحوة، مجادلين عادةً بأنّ الجناح الأول أهمّ بكثير من الثاني. إلا أنّه لم يكن بمقدور أحد أن يتوقّع، نظرًا للقيود السلطويّة التي فرضها حكم النظام الجديد، أيًّا من الجناحين سيهيمن إذا ما سقط النظام. وقد كان الكثير من الإندونيسيّين الغربيّين قلقين ـ ولقلقهم ما يبرِّرُه ـ من أن يصبح الوجه العامّ للإسلام الإندونيسي بسرعة أقلّ ديمقراطيّة، بمجرّد اختفاء قيود النظام الجديد.

كانت أولى سنوات حقبة ما بعد سوهارتو، التي تسمى حقبة «الإصلاح» (Reformasi بالإندونيسيّة)، معقّدةً سياسيًّا وأخلاقيًا على أقل تقدير. ففي السنوات الأولى من حقبة الإصلاح، تمّ إدخال العديد من الإصلاحات التشريعيّة العميقة التي انتقلت بالبلاد بعيدًا وبشكل نهائي عن التسلطيّة المركزيّة للنظام الجديد. وسرعان ما أدّى رفع قيود الدولة عن وسائل الإعلام ومنظمات الشغل ومنظمات المجتمع المدني إلى انتشار الصحف والمجلات، والنضال

العمّالي الجديد، والميديا الاجتماعيّة النشيطة غير المقيّدة. وبين عامي ١٩٩٩ و٢٠٠٢م، وُضعت مجموعة من الإصلاحات الدستوريّة التي أطاحت بالصرح القانوني للنظام الجديد الاستبدادي من خلال تقييد السّلطة التنفيذيّة، وتعزيز حقوق الإنسان، وتوسيع مجال الحكم الذّاتي الإقليمي، وإقرار الاقتراع المباشر في الانتخابات الرئاسيّة، ومأسسة التنقيح القانوني في محكمة دستوريّة جديدة (Butt & Lindsey 2012, 19-25). وقد أدّت هذه التطوّراتُ مجتمعةً إلى «**إنتاج درجة من الانفتاح، والنقاش العامّ، واتّساع الآفاق وهي الأشياء التي يبدو أنّها غيّرت البلاد**» (Cammack & al. 2015, 13). كما كان ظهور النشاط النسائي سمة أخرى لهذا التغيّر، على نحو ما ظهر في ما يمكن اعتبارُه أحدَ أقوى التيّارات النسويّة الإسلاميّة في العالم (Robinson2009; Schröter 2013).

لكن جميع هذه الإصلاحات التشريعيّة لم تعزّز التوجّهات المدنيّة والديمقراطيّة. فعقب صدور المرسوم الرئاسي والتشريع الوطني في ١٩٩٩ و٢٠٠٠، أطلقت إندونيسيا ما سيصبح أعمقَ عمليّة نقلٍ لسلطة الدولة في أيّ مكان من العالم في الفترة الحديثة (Aspinall & Fealy 2003). فقد تمّ نقل سلطة التمويل وصنع القرار لتشكيلةٍ واسعة من خدمات الدولة إلى الأقاليم والمحافظات. وبالرغم من أنّ مشروع اللامركزيّة كان يفترض، حسب مهندسيه الإندونيسيّين المسنودين بمستشارين من الغرب، أن يجعل الحكومة «**أقرب إلى الشعب**»، فإنه ولّد عن غير قصد تدافعًا شرسًا بين الفصائل السياسيّة المتنافسة من أجل السيطرة على أجهزة الدولة والموارد التي تسمح بالوصول إليها (Van Klinken 2007). وكما هو الحال في ستٍّ من مقاطعات إندونيسيا التي تضمّ أكثر من ٣٠ مقاطعة، تداخلت هذه الفصائليّة السياسيّة مع الانقسامات الإثنيّة أو الدينيّة الأوليّة، وخاصّة منها الانقسام بين المسلمين والمسيحيّين في المحافظات القليلة التي تعايشت فيها المجموعتان بأعداد متساوية تقريبًا، ليتّخذ هذا التحشيد في الغالب شكل صراعات إثنيّة ودينيّة. فبين عامي ١٩٩٩ و٢٠٠٣م، نزح أكثر من مليون شخص في مناطق الصراع الأساسيّة الستّ، ومات أكثر من ١٠ آلاف شخص. وبحلول عام ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤م، انتهت أشنع أعمال العنف الإقليميّة؛ وابتكر السكّان المحلّيون في العديد من مناطق الصراع (لا كلّها طبعًا)، وسائل اجتماعيّة لتحقيق قدر من المصالحة. لكن الصراع زاد من حدّة التوتّر بين المسلمين والمسيحيّين، ويبدو

أنّه يهدّد بعض أعظم إنجازات المسلمين الديمقراطيّين في إندونيسيا.

ولقد طرحت هذه التطورات التساؤل حول ما تبقى من السوابق الإندونيسيّة المميّزة فيما يخصّ المقاربة المصلحيّة والمقاصديّة للشريعة والأخلاقيّات الإسلاميّة. ويتطلب الشروع في الإجابة على هذا السؤال أن نلقي لمحة صغيرة على خمسة تطوّرات. يتعلّق التطوّر الأوّل والأكثر إثارة للاهتمام بالتغيّرات التي انطلقت في بداية التسعينيات، لكنّها بلغت تعبيراتها القصوى في العقد الأوّل من القرن الحالي. وتدور هذه التغيّرات حول واقع أنّه ورغم أنّ تغلغلهما التنظيمي في المجتمع الإندونيسي ما يزال قويًا، فإن جماعتي **نهضة العلماء** و**المحمديّة** لم تعودا مهيمنتين على الشؤون العامّة كما كان الحال قبل ٣٠ عامًا. فمن الناحية التنظيميّة، وقياسًا بمتغيّرات مثل العضويّة، تبقى **نهضة العلماء** و**المحمديّة** دون نظير، إذ ما تزالان أكبر منظّمتين خيريّتين إسلاميّتين في العالم. ومع ذلك، فقد شهدت إندونيسيا في مرحلة ما بعد سوهارتو، ظهور طيف واسع من التيّارات والحركات والتنظيمات الإسلاميّة الجديدة التي خلقت مجالًا تنظيميًّا ومعياريًّا أكثر تنافسيّة مقارنة بالسنوات السابقة. وقد مارست بعض هذه المجموعات الجديدة تأثيرًا في المتخيّلات الأخلاقيّة الإسلاميّة يفوق بكثير ما يتيحه ثقلها العددي في المجتمع.

وقد أدّى هذا التطوّر الأوّل بدوره إلى تطور ثانٍ لا يقلّ أهميّة عنه. فكما لاحظ دين وحيد (Din Wahid 2013) وفارش نور (Farish Noor 2012) ونورهايدي حسن (Noorhaidi Hasan 2006)، من بين آخرين، تضرب العديدُ من التيّارات ذات الرؤية المعياريّة الجديدة النّاشطة اليوم بجذورها في حركات إسلاميّة عبر قوميّة. ومن أهمّ تلك الحركات **حزب الرفاهيّة** (PKS) المستوحى من حركة الإخوان المسلمين، الذي انبثق مما سمي بـ«**حركة التربية**» في عقد التسعينيات (Machmudi 2006)، وقد أمضى معظم قياداته بعض الوقت كطلّاب في القاهرة والجزيرة العربيّة (انظر كذلك: Bubalo & al. 2008; Fahmi 2006). ويبقى الجناح الإندونيسي لحزب التحرير، وهو منظّمة أمميّة تأسّست في عقد الخمسينيات وتسعى إلى إعادة بعث الخلافة الإسلاميّة العالميّة وتطبيق الشريعة بدعم من الدولة؛ مؤثّرًا رغم قلّة وزنه من الناحية العدديّة. كما ظهرت كذلك العديد من السلفيّات المستوحاة من السلفيّة السعوديّة، والمؤثّرة إيديولوجيًّا، رغم صغر حجمها، على السّاحة القوميّة. وترفض غالبيّة هذه التنظيمات، وليس

كلّها، الديمقراطيّةَ وتدعو أنصارها إلى الابتعاد عن جميع أشكال السياسات الحزبيّة (Wahid 2013). ومع ذلك، لم تلتزم جميعُ الفصائل بهذه التوصية؛ ففي الواقع، سبق أن وُجد جناح قتالي مسلّح في الجماعة السلفيّة يُصنّف من بين أنشط المجموعات التي قاتلت المسيحيّين بمالوكو (Maluku) في خضمّ الصراع الذي عرفته المنطقة بين عامي ١٩٩٩ و٢٠٠٣م (Hasan 2006).

وفي ظلّ التنوع الواسع للحركات الإسلاميّة الجديدة، يصعب إطلاق تعميمات حول مسائل معقّدة مثل الأخلاقيّات أو الشريعة. لكن يوجد شأن واحد يوحّد الكثير من الحركات الجديدة، وهو أنّ ولاءاتِها الأمميّةَ تجعلها أقلّ ميلًا إلى تجذير متخيّلاتها المعياريّة في موروثات الحياة التعليميّة أو الجمعياتيّة الإسلاميّة الإندونيسيّة. وفي الواقع، ينكر البعض من أعضاء هذه المجموعات أصلًا أن يكون لإندونيسيا موروثات معياريّة إسلاميّة مشروعة - وكأنّ ميراث إندونيسيا في التعليم والانتظام الخيري وأخلاقيّات المصلحة لم يكن في حدّ ذاته استجابة أخلاقيّة إسلاميّة أصيلة لتحديّات العصر. وضمن سعي هذه المجموعات الجديدة إلى سحب البساط من تحت الجمعيّات الإندونيسيّة الإسلاميّة التي كانت مهيمنة في السابق، يَصِمُ بعضُها إنجازاتِ نهضة العلماء والمحمديّة على أنها لا تتطابق مع الشريعة و«الإسلام الحقّ».

ونجم عن التطورين السابقين تطور ثالث، وهو متعلق بالطريقة التي أثر بها النزاع المتصاعد حول الأخلاقيّات الإسلامية والعمومية في إندونيسيا ما بعد سوهارتو في الديناميكيات **الداخلية** للمنظمات الاجتماعيّة ذات القاعدة الجماهرية، خاصة جماعتي المحمدية ونهضة العلماء. ففي سنوات التسعينيات المائجة هيمن على قيادة الجماعتين مفكرون نشطاء ملتزمون بالديمقراطية الدستورية والتعددية المدنية (Hefner 2000). كذلك طوّر جناح النساء في كلتا الجماعتيْن - وخاصة في المحمديّة (;Van Doorn-Harder 2006 Syamsiyatun 2008) - جناحًا نسويًّا قويًّا، تخرجت قيادتُه الفكرية في نظام الدولة الجامعي الإسلامي المؤثر (UIN/IAIN؛ وانظر Jabali & Jamhari 2002). لكن في أوائل عقد الألفينيات، أزيح هؤلاء القادة المعتدلون والليبراليون الذين قادوا دفة هاتين الجماعتين خلال انتقال إندونيسيا من التسلطية إلى الديمقراطيّة. وبالرغم من أن القيادة الجديدة لكلتا الجماعتين لم تكن راديكالية ولا محافظة على نحو رسمي - فعلى سبيل المثال، ظل

كلاهما يجهر بتأييده للديمقراطيّة الدستوريّة - إلا أن كلا القيادتين حطّا من شأن أية توكيد تنظيمي على التعددية، وحقوق المرأة، والقضايا الأخرى التي اعتبرت قضايا «ليبراليّة». بل واقع الأمر، أن الليبراليين، وخاصة النسويات الإسلاميات (التي أعطيت واحدة منهن مقعدًا في مجلس ترجيح المنظمة)، قد رُحبّ بهم، في مؤتمر المحمدية الوطني المنعقد في ٢٠٠٥م، بالصفير والاستهجان (Burhani 2012; Dewi 2008). والحال أن هذه العواطف المضادة لليبرالية قد اضمحلت بقدرٍ معتبرٍ من كلتا الجماعتيْن في السنوات الأخيرة، ومنذ ٢٠١٤م ألزمت كلتا الجماعتين نفسَها ببرامج وطنيّة وعالميّة تبتغي ترويج إندونيسيا كنموذج عالمي للتحضر والتسامح الإسلاميين.

أمّا التطوّر الرّابع والمحافظ على نحو مدهش، وبكلّ المقاييس، فهو بروز مجلس علماء إندونيسيا، وهو منظّمة كرّست نفسها، منذ عام ١٩٩٩م، لمهمّة فرض عقيدة جديدة محافظة على الحقل الإسلامي الإندونيسي المتعدّد منذ القدم (Hasyim 2011; Olle 2009). فقد كان مجلس علماء إندونيسيا، خلال معظم حقبة النظام الجديد، محاورًا مطواعًا بدرجة كبيرة للحكومة، إذ تمّ تشكيله بدعوة من حكومة سوهارتو في عام ١٩٧٥م، وصُمّم لكي يكون حلقةَ وصلٍ بين حكومة الطّغمة العسكريّة وعلماء الدين. إلا أنّ القيادة الجديدة لمجلس علماء إندونيسيا أعلنت، في السنوات الأولى من حقبة ما بعد سوهارتو، عن عزمها على تغيير صفة المجلس إلى منظّمة مستقلّة غير حكوميّة، ومن ثمّ سعت هذه المنظّمة، على نحو مفارق، إلى ممارسة تأثير أكبر على سياسات الحكومة في مجال الدين. وفي سياق تغيير موقعه ضمن المجريات القوميّة، قام مجلس علماء إندونيسيا بانتداب أعضاء جدد من صفوف منظّمات البلاد الإسلاميّة، ومن بينها حزب الرفاهيّة المستوحى من الإخوان المسلمين وحزب التحرير ومجلس مجاهدي إندونيسيا. وتتعاطف هذه المنظّمة الأخيرة مع القاعدة، حيث حشدت بين عامي ١٩٩٩ و٢٠٠٣م مقاتلين لمحاربة المسيحيّين في شرق إندونيسيا (Hasan 2006; Hefner 2003). أما من يدعون أنفسهم بالمسلمين الليبراليّين والتقدميّين فلم يُدعوا، وعلى نحو متعمد، إلى خيمة مجلس علماء إندونيسيا بعد توسيعها (Ichwan 2013).

وتساوقًا مع الهويّة الجديدة التي زعمها لنفسه بوصفه منظمةَ «مجتمع مدني»، نظم اتحاد علماء إندونيسيا كذلك مؤتمراتٍ قوميّةً وإقليميّة، قام فيها

زعماؤه بتعبئة المسلمين المحافظين في سبيل قضايا متشدّدة ـ من قبيل الدعوات إلى حظر الطائفة الأحمديّة، وفرض قيود على بناء الكنائس المسيحيّة، ووضع تدابير لمقاضاة المجموعات المهرطقة بتهمة التجديف (Bagir 2013; Crouch 2014; Fenwick 2015). وبهدف توفير القوة التنظيميّة في تحرّكاته، أسّس مجلس علماء إندونيسيا منتدى الأخوة الإسلاميّة الذي يستقطب أعضاءه المحليّين أساسًا من بين الأقوياء المتشدّدين الراغبين والقادرين على تنظيم مظاهرات شرسة ضدّ الأعداء المستهدفين (انظر: Wilson 2006. وفي عام ٢٠٠٥م، بيّن مجلس علماء إندونيسيا من يعتبرهم أهمّ أعدائه، حيث أصدر فتوى أدان فيها «**الليبراليّة والعلمانيّة والتعدديّة الدينيّة**» (التعدديّة الدينيّة بمعنى الاعتقاد بصحّة جميع الديانات) ودعا المسلمين إلى نبذ ثلاثتهم جملة (Gillespie 2007; Ichwan 2013). وأخيرًا، لعب مسؤولو مجلس علماء إندونيسيا دورًا أساسيًّا، على مستوى المقاطعات والأقاليم، في العمل مع الشرطة والمسؤولين المحليّين من وزارة الدين (الذين كانوا دائمًا متلكئين في مثل هذه القضايا) على رفع عدد الملاحقات القضائيّة ضدّ المسلمين المتهمين بطائلة قانون «التجديف» الإندونيسي المثير للجدل (Lindsey 2012; Fenwick 2015, 17). ومن خلال مثل هذه التحركات وغيرها، سعى مجلس علماء إندونيسيا إلى إنشاء إدارة لم تعرفْها البلادُ من قبل ـ ألا وهي «**المفتي القومي الرسمي**» (Lindsey 2012, 124).

وتشير هذه التطوّرات إلى أنّ تيّارًا شديدَ المحافظة قد اكتسب انتشارًا هائلًا، أو هيمنة صريحة، داخل الأوساط المسلمة الإندونيسيّة منذ عام ١٩٩٨ ـ ١٩٩٩م. ويبدو أنّ استطلاعاتِ الرأي العامّ تقدّم أدلّة مماثلة على ذلك. فقد أظهرت استطلاعاتُ الرأي التي قامت بها جامعة هداية الله الإسلاميّة في جاكرتا أنّ الغالبيّة العظمى من الجمهور المسلم تردّ بالإيجاب على أسئلة استطلاعيّة تستفسر عن دعمهم فرض الدولة لبعض أحكام الشريعة. وبشكل لا يقلّ دلالةً، أظهر ميناكو ساكاي (Minako Sakai) وإميليا فوزية (Imilia Fauzia)، بالاعتماد على أحدث نسخة من استطلاعات مركز دراسة الإسلام والمجتمع (PPIM)، أنه يوجد منذ عام ٢٠٠٢م ارتفاع طفيف في نسبة الجمهور المسلم، من ١٤ بالمائة إلى ٢٠ بالمائة، ممّن يُصرّح بتأييده إقامة «دولة إسلاميّة» (Negara Islam; Sakai & Fauzia 2013).

لكن ما يجعل هذه النتائج أكثر إرباكًا، هو واقعة خامسة تتّصل بسياسات الشريعة في إندونيسيا ما بعد سوهارتو: وهي أنّ تنامي الإسلامويّة وازدياد التقوى الدينيّة العموميّة لم يؤدّيا إلى ازدياد تأييد الأحزاب السياسيّة الإسلاميّة. فعلى نحو ما لاحظ فان برويسين (van Bruinessen 2013b, 3)، فالأحزاب السياسيّة الإسلاميّة (بما فيها التجمّعات الوسطيّة الرئيسة) لم تحصد سوى ٤٠ ٪ من الأصوات الانتخابيّة بين عامي ١٩٩٩ و٢٠٠٤م. والأبرز من ذلك، أنّ الأحزاب الإسلامويّة من جملة الأحزاب الإسلاميّة، بما فيها حزب العدالة المزدهرة وحزب النجمة الهلاليّة وحزب التنمية المتّحد، تراجعت نسبة أصواتها الانتخابيّة مجتمعةً إلى أقلّ من ١٥ ٪. ومن المؤكد أنّ تراجع الأحزاب الإسلاميّة، كما أشار ساني تانويدجاجا (Sunny Tanwidjaja)، لا يجب أن يحجب كون «**جميع الأحزاب السياسيّة قد استوعبت التطلّعات الدينيّة وتجنّبت انتقاد القضايا الدينيّة الخلافيّة**» (Tanwidjaja 2010, 10).

ويتحدّث البحث المهم الذي قدمه مايكل بوهلر (٢٠٠٨م Michael Buehler) حول الدعم الواسع النطاق لما يسمّى بهيئات الشريعة من قبل سياسيّين علمانيّين وطنيّين، عن نقطة مشابهة، ممّا يدل على رغبة القوميّين العلمانيّين بشكل أو بآخر في جني مكاسبَ سياسيّة من خلال الإشارة إلى تأييدهم لمعايير الشريعة. وعلى الرغم من هذه التوجّهات، يبدو الإندونيسيّون المسلمون واثقين، حين يدخلون مكاتب الاقتراع، من أنّ التزامهم بالقيم الأخلاقيّة الإسلاميّة لا يجب أن يترجم إلى تأييد للبرامج السياسيّة الإسلامويّة.

خلاصة: الشريعة والديمقراطيّة

تشير الاتجاهاتُ المعقّدةُ لسياسات الشريعة في إندونيسيا ما بعد سوهارتو إلى خلاصتين مبدئيّتين. أولاهما أنّ الحساسيّة المصلحيّة التي طوّرها الإندونيسيّون المسلمون خلال القرن الماضي ما تزال تمارِس، رغم جهود أنصار الشريعة غير المُصلحة؛ تأثيرًا في الأخلاقيّات والسياسات العامّة. ومن المؤكّد أنّ التفرقة التي نلاحظُها في هذا المقام بين الخيارات الاجتماعيّة والسياسيّة يمكن العثور عليها في جميع المجتمعات المسلمة. لكنّ استتباعاتِها السياسيّةَ، والأخلاقيّة خصوصًا، مُثيرة بشكل خاصّ في إندونيسيا.

ولا تقلّ الخلاصةُ الثانيةُ أهميّةً: وهي أنَّ تردُّدَ أو عجزَ الأجيالِ السابقة

من العُلماء الإندونيسيّين عن تطويرِ ونشرِ تعليلٍ فقهي صريح للمُقاربة الإصلاحية للشريعة الإسلاميّة؛ جعلهم اليوم في موقف ضعيف خطابيًّا في مواجهة خصومهم الإسلامويّين.

وفي ذلك درسٌ أوسعُ يتّصل بمعرفة الشريعة وبالسياسة. ففي إندونيسيا، كما هو الحال في غالبيّة العالم الإسلامي، انطبعت الصحوة الإسلاميّة في نهاية القرن العشرين بنوع من الانعطافة التعليميّة الواسعة في المجتمع. وحين صار النّاس أكثر مراعاة للعبادات، صاروا يرغبون في معرفة التفاصيل الفكريّة لدينهم. وحين درسوا دينهم، استنتج الكثير منهم أنّ الشريعة تكمن في لبّها الأخلاقي. إلا أنهم حين سعوا إلى معاينة آثار مثل هذا الاكتشاف على السياسة، أصيب بعض المؤمنين بالحيرة، إذ تبينوا بوضوح تامّ أنّه لا يوجد في المسائل السياسيّة إجماع يشمل الأمّة حول معاني الشريعة (Zubaida 2003). وقد أفرزت هذه الحيرة نقاشًا وجدلًا كبيرين، لا يبدو أنهما سيخفتان في وقت قريب.

وفي إندونيسيا، كانت هذه الحيرة أكثر تأثيرًا ممّا كانت عليه في غيرها من البقاع الإسلاميّة بسبب أنّ ممارسة التعليم الإسلامي والحياة الجمعياتيّة الإسلاميّة قد وفّرا مفاتيح أخلاقيّة لإعادة صياغة متخيّلات الشريعة بشكل قاطع. فمن المؤكّد أنّ لهذا البلد نصيبه من الإسلامويّين الملتزمين بدولنة نسخة غير إصلاحيةٍ من الشريعة الإسلاميّة. إلا أنّ نسبتهم، حسب نتائج الانتخابات، تبقى أقلَّ بكثير من نسبتهم في مصر أو المغرب أو حتى تونس. ولا يعود صغر هذه النسبة في إندونيسيا إلى أنّ الإندونيسيّين المسلمين «أقلّ إسلامًا» من نظرائهم في الشرق الأوسط؛ بل إلى واقع أنّ الإندونيسيّين المسلمين قد استنتجوا من خلال مدارسهم وجمعيّاتهم الإسلاميّة أنّ أوامر الله لا تتحقّق على أفضل وجه من خلال الامتثال إلى الأحكام الفقهيّة الثابتة والناجزة؛ بل من خلال الممارسات المتسقة مع مقاصد الشريعة الكبرى.

إنّ أخلاقيّاتِ الشريعة المُصلحة، مهما زعزعتها تطوّراتُ حقبةِ ما بعد سوهارتو؛ تظلّ منتشرةً وفاعلة. فهي واحدة من إنجازات الثقافة الإندونيسيّة الإسلاميّة الحديثة غير المرصودة. كما أنها واحدةٌ من مفاتيح فهم نجاح إندونيسيا، في خضمّ إضراب وعنف الانتقال إلى حقبة ما بعد سوهارتو، في تطوير ديمقراطيّة فعّالة وحبلى بالآمال الواعدة.

البيبليوغرافيا

1 - Abdullah, Taufik. 1971. Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933). Ithaca: Modern Indonesia Project, SEAP, Cornell University.

2 - Alfian. 1989. Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism. Yogyakarta: Gadjah Mada Press.

3 - Ali, Kecia. 2006. Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence. Oxford: One World.

4 - Ali, Kecia. 2010. Marriage and Slavery in Early Islam. Cambridge, MA: Harvard University Press.

5 - Anwar, Syamsul. 2005. Fatwâ, Purification and Dynamization: A Study of Tarjîh in Muhammadiyah. Islamic Law and Society 12(1): 27-44.

6 - Aspinall, Edward, and Greg Fealy, eds. 2003. Introduction: Decentralisation, Democratisation, and the Rise of the Local. In Local Power and Politics in Indonesia: Decentralizations, eds. Edward Aspinall and Greg Fealy, 1-11. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

7 - Auda, Jasser. 2008. Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. London and Washington, DC: The International Institute of Islamic Thought.

8 - Azra, Azyumardi. 1992. The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay Indonesian Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. Ph.D. Dissertation, Department of History, Columbia University, New York.

9 - Azra, Azumardi, Dina Afrianty, and Robert W. Hefner. 2007. Pesantren and Madrasa: Muslim Schools and National Ideals in Indonesia. In Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education, eds. Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman, 172-198. Princeton: Princeton University Press.

10 - Bagir, Zainal Abidin. 2013. Defamation of Religion in Post-Reformasi Indonesia: Is Revision Possible? Australian Journal of Asian Law 13(2): 1-16.

11 - Barth, Fredrik. 1993. Balinese Worlds. Princeton: Princeton University Press.

12 - Berkey, Jonathan. 1992. The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education. Princeton: Princeton University Press.

13 - Berkey, Jonathan. 2003. The Formation of Islam. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

14 - Bowen, John R. 2003. Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning. Cambridge: Cambridge University Press. ________.2013. Contours of Sharia in Indonesia. In Democracy and Islam in Indonesia, ed. Mirjam Kunkler, and Alfred Stepan, 149-167. New York: Columbia University Press.

15 - van Bruinessen, Martin. 1995. Shari'a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate. Archipel 50: 165-200.

16 - ________ .ed. 2013a. Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn". Singapore: ISEAS.

17 - ________ 2013b. Introduction: Contemporary Developments in Indonesian Islam and the "Conservative Turn" of the Early Twenty-first Century. In Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservation Turn", ed. van Bruinessen, 1-20. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

18 - Bubalo, Anthony, Greg Fealy, and Whit Mason. 2008. Zealous Democrats: Islamism and Democracy in Egypt, Indonesia, and Turkey. Double Bay, Australia: Lowy Institute for International Policy.

19 - Buehler, Michael. 2008. The Rise of Shari'a Bylaws in Indonesian Districts: An Indication for Changing Patterns of Power Accumulation and Political Corruption. South East Asia Research 16(2): 255-285. Burhani, Ahmad Najib. 2012. Al-Tawassutò wa-l I'tidâl: The NU and Moderatism in Indonesian Islam. Asian Journal of Social Science 40(5-6): 564-581.

20 - Burhanudin, Jajat. 2006. Kerajaan-Oriented Islam: The Experience of Pre-Colonial Indonesia. Studia Islamika 13(1): 33-66.

21 - Butt, Simon, and Tim Lindsey. 2012. The Constitution of Indonesia: A Contextual Analysis. Oxford and Portland, OR: Hart Publishing.

22 - Cammack, Mark, Adrian Bedner, and Stijn Van Huis. 2015. Democracy, Human Rights, and Islamic Family Law in Post-Soeharto Indonesia. New Middle Eastern Studies 5: 1-24.

23 - Chamberlain, Michael. 1994. Knowledge and Social Practice in Medieval DAMASCUS, 1190-1350. Cambridge: Cambridge University Press. Cribb, Robert. 1990. The Indonesia Killings, 1965-1966: Studies from Java and Bali. Monash Papers on Southeast Asia, No. 21.

24 - Clayton, Victoria (Australia): Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.

25 - Crouch, Melissa. 2014. Law and Religion in Indonesia: Conflict and the Courts in West Java. London and New York: Routledge.

26 - Dewi, Kurniawati Hastuti. 2008. Perspective versus Practice: Women's Leadership in Muhammadiyah. Journal of Social Issues in Southeast Asia 23(2): 161-185.

27 - Dhofier, Zamakhsyari. 1999. The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java. Tempe: Monograph Series, Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University.

28 - van Dijk, C. 1981. Rebellion Under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia. Verhandelingen van Het KITLV No. 94. The Hague: Martinus Nijhoff. Djamil, Fathurrahman. 1995. The Muhammadiyah and the Theory of Maqasid al-Shari'ah. Studia Islamika 2(1): 53-67.

29 - van Doorn-Harder, Nelly. 2006. Women Shaping Islam: Indonesian Muslim Women Reading the Qur'an. Urbana-Champaign: University of Illinois Press.

30 - Dupret, Baudouin. 2012. La Charia aujourd'hui: Usages de la référence au droit Islamique. Paris: La Découverte.

31 - Elson, Robert E. 2013. Two Failed Attempts to Islamize the Indonesian Constitution. Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia 28(3): 379-437.

32 - Feener, R. Michael. 2007. Muslim Legal Thought in Modern Indonesia. Cambridge, UK: Cambridge University Press. Fahmi, Nashir. 2006. Menegakkan Syariat Islam ala PKS. Solo: Era Intermedia.

33 - Feith, Herbert. 1963. Dynamics of Guided Democracy. In Indonesia, ed. Ruth T. McVey, 309-409. New Haven: Human Relations Area Files.

34 - Fenwick, Stewart Ferguson. 2015. Is Rawlsian Liberalism Compatible with Islam? A Case Study of Post-Soeharto Indonesia. PhD dissertation, Melbourne Law School, University of Melbourne, Melbourne.

35 - Formichi, Chiara. 2012. Islam and the Making of the Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia. Leiden: KITLV Press. Gillespie, Piers. 2007. Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism, and Secularism. Journal of Islamic Studies 18(2): 202-240.

36 - Grandin, Nicole, and Marc Gaborieau (ed). 1997. Madrasa: La transmission du savoir dans le monde Musulman. ParisK Ïditions Arguments. Hallaq, Wael B. 2001. Authority, Continuity, and Change in Islamic Law. New York: Cambridge University Press.

37 - ________. 2011. Maqâsid and the Challenges of Modernity. Al-Jami'ah 49(1): 1-31.

38 - Hasan, Noorhaidi. 2006. Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia. Ithaca, NY: Southeast Asia Program, Cornell University.

39 - Hasyim, Syafiq. 2011. The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and Religious Freedom. Bangkok: IRASEC.

40 - Hatch, Nathan O. 1989. The Democratization of American Christianity. New Haven: Yale University Press.

41 - Hefner, Robert W. 2000. Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia. Princeton: Princeton University Press.

42- _______ 2003. Civic Pluralism Denied? The New Media and Jihadi Violence in Indonesia. In New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere, ed. Dale F. Eickelman, and Jon W. Anderson, 158-179. Bloomington: Indiana University Press.

43- _______ 2009. The Politics and Cultures of Islamic Education in Southeast Asia. In Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia, ed. Robert W. Hefner, 1-54. Honolulu: University of Hawaii Press.

44 - Hooker, M.B. 1984. Islamic Law in South-East Asia. Singapore: Oxford University Press.

45 - _______ 2013. Southeast Asian Sharî'ahs. Studia Islamika 20(2): 183-242. Hosen, Nadirsyah. 2003. Revelation in a Modern Nation State: Muhammadiyah and Islamic Legal Reasoning in Indonesia. Studia Islamika 10(1): 65-96.

46 - Ichwan, Moch Nur. 2013. Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy. In Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservation Turn", ed. Martin van Bruinessen, 60-104. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

47 - Jabali, Fuad, and Jamhari, eds. 2002. IAIN & Modernisasi Islam di Indonesia [The State Islamic Institutes and the Modernization of Islam in Indonesiaï. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

48 - Johnston, David L. 2007. Maqâsòid al-Shar_'a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights. Dic Wclt dcs Islams 47(2): 149-187.

49 - Kamali, Mohammad Hashim. 2008. Shari'ah law: An Introduction, 2008. Oxford, England: One World.

50 - Karamustafa, Ahmet T. 2007. Sufism: The Formative Period. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

51 - Kartodirdjo, Sartono. 1972. Agrarian Radicalism in Java: Its Setting and Development. In Culture and Politics in Indonesia, ed. Claire Holt, 71-125. Ithaca: Cornell University Press.

52 - van Klinken, Gerry. 2007. Small Town Wars: Communal Violence and Democratization in Indonesia. London and New York: Routledge.

53 - Kruithof, Maryse. 2014. 'Shouting in a Desert': Dutch Missionary Encounters with Javanese Islam, 1850-1910. Ph.D. Thesis, Department of History, Erasmus University, Rotterdam, The Netherlands.

54 - Laderman, Carol. 1991. Taming the Wind of Desire: Psychology, Medicine, and Aesthetics in Malay Shamanistic Performance. Berkeley: University of California Press.

55 - Laffan, Michael Francis. 2003. Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds. London and New York: RoutledgeCurzon.

56 - Lindsey, Tim. 2012. Islam, Law and the State in Southeast Asia, vol I. Indonesia, London and New York: Tauris.

57 - Machmudi, Yon. 2006. Islamizing Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS̀. PhD dissertation, Faculty of Asian Studies, Australian National University, Canberra.

58 - Makdisi, George. 1981. The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West. Edinburgh: University of Edinburgh Press.

59 - Masud, Muhammad Khalid. 2005. Shâtibî's Philosophy of Islamic Law. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

60 - Messick, Brinkley. 1993. The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society. Berkeley: University of California Press.

61 - Milner, A.C. 1995. The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

62 - Mir-Hosseini, Ziba. 2003. The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform. Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World 1(1): 1-28.

63 - ________ 2006. Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. Critical Inquiry 32(4): 629-645.

64 - Moosa, Ibrahim. 2001. The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestation of Law. UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law 1: 1-46.

65 - Mortimer, Rex. 1974. Indonesian Communism Under Sukarno: Ideology and Politics, 1959-1965. Ithaca: Cornell University Press. Mulkhan, Abdul Munir. 2010.

66 - Kiai Ahmad Dahlan: Jejak Pembaruan Social dan Kemanusiaan. Jakarta: Kompas Books.

67 - Nakamura, Mitsuo. 2012. The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c. 1910s-2010s, 2nd Enlarged edn. Singapore: ISEAS Press.

68 - Njoto-Feillard, Gwenaël. 2012. L'Islam et la réinvention du capitalisme en Indonésie. Paris: Karthala.

69 - Noer, D. 1973. The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

70 - Noor, Farish. 2012. Islam on the Move: The Tablighi Jama'at in Southeast Asia. Amsterdam: Amsterdam University Press.

71 - Olle, John. 2009. The Majelis Ulama Indonesia Versus 'Heresy': The Resurgence of Authoritarian Islam. In State of Authority: The State in Society in Indonesia, ed. Gerry van Klinken, and Joshua Barker, 95-116. Ithaca: Cornell Southeast Program Publications.

72 - Opwis, Felicitas. 2007. Islamic Law and Legal Change: The Concept of Maslaha in Classical and Contemporary Islamic Legal Theory. In Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context, ed.

73 - Abbas Amanat, and Frank Griffel, 62-82. Stanford: Stanford University Press. Peacock, James L. 1978. Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam. Berkeley, CA and Los Angeles, CA: University of California Press.

74 - Peletz, Michael G. 1997. 'Ordinary Muslims' and Muslim Resurgents in Contemporary Malaysia: Notes on an Ambivalent Relationship. In Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia, ed. Robert W. Hefner, and Patricia Horvatich, 231-272. Honolulu: University of Hawaii Press.

75 - _______ 2009. Gender Pluralism Southeast Asia since Early Modern Times. New York: Routledge. Pelras, Christian. 1996. The Bugis. Oxford: Blackwell.

76 - Ramadan, Tariq. 2009. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. Oxford and New York: Oxford University Press.

77 - Ricci, Ronit. 2011. Islam Translated: Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia. Chicago: University of Chicago Press.

78 - Ricklefs, M.C. 2007. Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions (c. 1830-1930. Honolulu: University of Hawaii Press.

79 - _______ 2012. Islamisation and Its Opponents in Java: c. 1930 to the Present. Singapore: NUS Press.

80 - Robinson, Kathryn. 2009. Gender, Islam and Democracy in Indonesia. London and New York: Routledge.

81 - Roff, William R. 1994. The Origins of Malay Nationalism, 2nd edn. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

82 - Roosa, John. 2006. Pretext for Mass Murder: The September 30th Movement and Suharto's coup d'état in Indonesia. Madison: University of Wisconsin Press.

83 - Sakai, Minako, and Amelia Fauzia. 2013. Islamic Orientations in Contemporary Indonesia: Islamism on the Rise? Asian Ethnicity 15(1): 1-21.

84 - Salim, Arskal. 2008. Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia. Honolulu: University of Hawaii Press.

85 - Schröter, Susanne. 2013. Gender and Islam in Southeast Asia: An Overview. In Gender and Islam in Southeast Asia: Women's Rights Movements, Religious Resurgence and Local Traditions, ed. Susanne Schröter, 7-52. Leiden and Boston: Brill.

86 - Snouck Hurgonje, C. 1931. Mekka in the Latter Part of the 19th Century. Leiden: Brill.
87 - Syamsiyatun, Siti. 2008. Women Negotiating Feminism and Islamism: The Experience of Nasyiatul Aisyiyah, 1985-2005. In Indonesian Islam in a New Era: How Women Negotiate Their Muslim Identities, ed. Susan Blackburn, Bianca J. Smith, and Siti Syamsiyatun, 139-165. Clayton: Monash University Press.
88 - Tanuwidjaja, Sunny. 2010. Political Islam and Islamic parties in Indonesia: Critically Assessing the Evidence of Islam's Political Decline. Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs 32(1): 29-49.
89 - Vredenbregt, Jacob. 1962. The Haddj: Some of Its Features and Functions in Indonesia. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 118(1): 91-154.
90 - Wahid, Din. 2013. Nurturing the Salafi Minhaj: A Study of Salafi Pesantren in Contemporary Indonesia. PhD dissertation, Department of Religious Studies, Utrecht University.
91 - Wilson, Ian Douglas. 2006. Continuity and Change: The Changing Contours of Organized Violence in Post-New Order Indonesia. Critical Asian Studies 38(2): 265-297.
92 - Woodward, Mark. 1989. Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta. Tucson: University of Arizona Press.
93 - Zubaida, Sami. 2003. Law and Power in the Muslim World. London: I.B. Tauris.

القسم الثاني

الشريعة، والدولة، والمجتمع

الفصل الخامس

الشريعة في الصّين: تصوّراتٌ توافقيّة

جيمس فرانكل (Jamesl Frankel)

ينزع رُهابُ الإسلام (الإسلاموفوبيا) إلى وضْعِ جميع المسلمين وكلّ ما هو إسلامي في خانةٍ واحدة، لكن تبيَّن أن هذا الرَهاب ليس أكثر أحاديّة من هذا الدين العالمي الذي يصدر عليه أحكامه المسبقة. وربما هذه حقيقة مُتوقَّعَةٌ أكثر من كونها مفارَقَةً غير متوقعة. فنظرًا إلى تعقُّد الإسلام وتعدّد وجوهه، وإلى تكيّفه تاريخيًّا لكي يتناسب مع سياقات ثقافيّة متنوعة؛ من الطبيعي أن تكون الاستجاباتُ السلبيّة التي واجهها متعيّنة سياقيًّا، هي الأخرى، ومتحدّدة بتصوّرات محليّة أكثر من تحددها بتصوّرات عامة وشاملة. فلا ينبغي الاستغراب من أن تعبّر النقاشات بين غير المسلمين حول التهديد الذي تطرحه الشريعة عن طيف واسع من المنظورات الدينيّة والسياسيّة، طالما أن المسلمين أنفسَهم قد اختلفوا على مرّ القرون، وخاصّة اليوم، في فهومهم لماهيّة الشريعة، من جهة مضمونها ومفهومها. بل حتى المؤمنون، من حيث المبدأ، بضرورة تطبيق الشريعة، لا يوجد بينهم إجماع واضح حول كيفية تطبيقها، ولا أين ينبغي تطبيقها، ولا على من ينبغي تطبيقها في المجتمعات الحديثة[١]. فالواقع، أن الشريعة هي، وكما كانت دائمًا، ظاهرة ديناميّة، قد تم تعريفها وإعادة تعريفها بحسب زمان ظهورها ومكانه. وبقدر ما تستند هذه التعريفات وإعادة التعريفات إلى النصوص الإسلاميّة التأسيسيّة، ولو من الناحية المثاليّة على الأقلّ، بقدر ما تكون

(١) انظر الرابط التالي:
http://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds- muslims- religion-politics-society-overview
(تمّت معاينته بتاريخ ٢٥/ ٠٢/ ٢٠١٤م).

جزءًا من تقليد خطابي متواصل، لكن حتى هذا التقليد الخطابي لم ينشأ قطّ في فراغ، وإنما كان في تفاعل مستمرّ مع الوقائع الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة على الأرض، أي حيث يعيش المسلمون ويتنفسون. لذلك، فإنّ تقاليد الإسلام النصيّة والمعاشة، وكما كان حالها دائمًا، متشابكة، على نحو لا ينفصم، مع بعضها البعض.

وقد شوشت هذه التعددية الشّائكةُ لتصورات الشريعة فهمَ الغرباء للموضوع، خاصة فيما بين الأشخاص الجاهلين به أو المُضللين حيالَه عن قصْدٍ. وهكذا، استحوذت المخاوفُ من «الشريعة الزاحفة» على خيال بعض الأوروبيين والأمريكيين الشماليين. وفي الصين أيضًا، لدى القادة والمواطنين مخاوف مماثلة، وإن كانت مختلفة، من الوجود الإسلامي بين ظَهرانيهم. لكن بينما يستحضر الغربيون المصابون برُهاب الإسلام صورَ الأقليّات المسلمة بوصفها خلايا جهاديّة نائمة تنتظر لحظة الانبعاث، لكي تُسقط الحكومات، وتعيد تأسيس الخلافة، وتفرض نظام الشريعة الوحشي، يخشى البعض في الصين من التطرف الإسلامي بوصفه مصدرًا للنزعة الانفصاليّة التي تهدّد الوحدةَ الوطنيّة.

والحال، إنّ الاختلافاتِ الموجودةَ بين المشاعر المعادية للإسلام في الصّين والمشاعر المعادية للإسلام في الغرب هي نتاجٌ لمسارات تاريخيّة وأوضاع ثقافيّة مخصوصة. ففي أمريكا، أصبح العداء للشريعة والتشريعات المناهِضة لها الموضوع الشاغل لتجمعات ونقاشات حزب الشاي في مجالس الولايات التشريعية في ربوع الأراضي الأمريكية في وقت متأخر نسبيًّا، في حقبة ما بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١م. لكن الارتياب في الممارسات العرفيّة الإسلاميّة والقلق من ارتباطها بتجذر الأصوليّة الإسلاميّة في البلدان الأوروبيّة، يعودان إلى تاريخ أقدم نسبيًّا. أمّا في الصين، فقد كانت الشريعة ـ كوجهٍ من وجوه الممارسة الإسلاميّة الدينيّة ـ حاضرةً، بشكل أو بآخر، منذ أكثر من ألف عام، حيث لاقت استجاباتٍ متعدّدةً تتراوح من اللامبالاة الكريمة، إلى التسامُح، إلى القمع، وحتّى إلى الحظر. وفي مواجهة ردود الفعل هذه، قام المسلمون، حفاظًا على وجودهم؛ بإعادة تعريف معنى الشريعة وحدودها. إن التطوّر الدينامي للشريعة في الصّين قد تشكّل، في جانب كبير منه، بواسطة القوى التاريخيّة الداخليّة، لكنه قد تأثر

أيضًا بالتأثيرات الخارجيّة القادمة من العالم الإسلامي وما وراءه. وهذه القصّة، التي بدأت منذ زمن طويل، لا تزال تُكتب اليوم، ولا تزال مؤثرةً في كلّ من السياسة الداخليّة والعلاقات الخارجيّة لجمهوريّة الصّين الشعبيّة، كما أنها تهمّ أيضًا المجتمعات الإسلامية والمجتمع الدولي ككلّ.

وبما أنّ تصوّرات الشريعة وتأويلاتها وتطبيقاتها في الصين كانت بمثابة استجابات للظروف المتقلّبة التي واجهتها الطوائف المسلمة في الصين، فإنّ هذه الدراسة سوف تُقارب تطوّرَ الفكر الفقهي الإسلامي والممارسات الفقهية الإسلامية من منظورٍ تاريخي. وعليه، سوف نفحص تاريخيًا ظروفَ المسلمين الصينيّين، وعلاقاتهم مع المجتمع ذي الأغلبيّة غير المسلمة الذي عاشوا في كنفه، وكيف أثّرت العوامل السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة المتغيرة في تعريفات وإعادة تعريفات الشريعة في الصين. وترديدًا للمقاربة العامّة لهذا الكتاب، يجب أن نضع في اعتبارنا أنّ المسلمين قد دخلوا الصينَ حاملين معهم المصادر النصيّة والتصورات اللاهوتيّة التي اعتبروها أساسَ دينهم، لكنّ إسلامَهم كان أيضًا طريقة عيشهم، وبالتالي كان حتمًا عليه أن يتجاوب وأن يتكيّف مع ظروفهم المعيشيّة أينما استقرّوا.

قد كان لتفاوت درجات الانفتاح على التأثير الخارجي والتسامح مع المجموعات السكانية الإثنية والدينيّة الأجنبيّة، من سلالة حاكمة إلى آخرى، تأثيرات مباشرة على مدى قدرة طوائف الأقليّة المسلمة على ممارسة الإسلام. وفي الوقت نفسه، شجعت الضغوطُ الاجتماعيّة والثقافيّة لأجل الاندماج في المجتمع الصيني وإلا مواجهة العداء، أو حتى الاضطهاد في بعض الأحيان؛ نزعةَ الصيننة في صفوف المسلمين الصينيّين، وهو ما أدّى أحيانًا إلى تقديم تنازلاتٍ فيما يخص الممارسة الدينيّة. لقد كان على المسلمين في الصين التفاوضُ حول هويّاتهم الإثنية والثقافيّة والدينيّة والسياسيّة على ضوء تغيُّر علاقتهم بالمجتمع غير المسلم والثقافة والدولة غير المسلمة المهيمنة. وأدّى المدُّ والجزْرُ في الصراع والتوافق الذي ميّز غالبًا تاريخَ الإسلام والمسلمين في الصين، إلى إطلاقات وتقييدات دورية للحقوق الدينيّة في ظل مختلف الأنظمة الصينيّة الحاكمة، وهو ما يتفق مع دورات الازدهار والانحدار المتفرقة التي مرت بها المؤسّسات الإسلاميّة فيما بين الطوائف المسلمة.

شهدت التحولاتُ الصاخبة والثورية التي مرَّ بها المجتمع الصيني في القرن العشرين تبايُنًا كبيرًا جدًّا في الأوضاع المعيشية للمواطنين المسلمين في البلاد، بدأ من محاولات دمج المسلمين بشكل كامل في مشروع بناء الأمة الذي تبنَّتْه جمهورية الصين (١٩١٢ ـ ١٩٤٩م)، وصولًا إلى القمع المنهجي للدين من قِبل الحكومة الشيوعيّة خلال الثورة الثقافية (١٩٦٦ ـ ١٩٧٦م). وعلى مدار العقود الستّة الماضية في جمهوريّة الصين الشعبيّة، رافق التوكيد السائد على دعم الحداثة العلمانيّة عملية التحوّل من رأسماليّة اشتراكيّة، إلى رأسماليّة قوميّة، وصولًا إلى رأسماليّةٍ ما بعد اشتراكيّة نيوليبراليّة تسيطر عليها الدّولة. وفي أحدث تطوّر لهذه الجدليّة التاريخيّة، ضمن فترة إصلاح داخلي وطموح عالمي، تمتّعت أكبر طائفة مسلمة في الصين، وهم مسلمو الهُوي (Hui)، بقدرٍ نِسبي من الرّفاه والحريّة الدينيّة، بينما يعاني مسلمو الإيغور في مقاطعة شينجيانغ بأقصى الغرب ظروفًا أشدّ ضيقًا. وكما هو متوقع، أدى التبايُنُ في معاملة جمهوريّة الصين الشعبيّة لمختلف مكوناتها المسلمة إلى مجموعة من الفهوم المتباينة حول الكيفية التي ينبغي بها عيشُ الإسلام في الصين، متضمنة تأويلات متمايزة لمعنى أحكام الشريعة ونطاق عملها. وضمن الإطار التاريخي لهذه الدراسة، سوف نتتبّع تطور شكل الشريعة بما هي ظاهرة ديناميّة، بدءًا من العصر الإمبراطوريّ وحتّى يومنا هذا.

لم ينفكّ المسلمون يفاوضون حول موقعهم في الصين منذ أن وُجد الإسلام تقريبًا، أي منذ أن وصلوا إليها في غضون عقود من زمن النبيّ محمّد (٥٧٠ ـ ٦٣٢). ومن ثَمَّ فقد كانوا فقد جلبوا معهم دينًا كان لا يزال في شكله الوليد. فوفق مرويّة شعبيةٍ إسلاميّة صينيّة، قد دخل الإسلام الصين أوّل مرّة في عهد سلالة تانغ (٦١٨ ـ ٩٠٦)، بعد أن رأى الإمبراطور تايزونغ (حكم بين ٦٢٦ ـ ٦٤٩) حلمًا يُنبئ بانهيار إمبراطوريّته، وبوجود حكيم أجنبي قادر على طرد قوى الشرّ الغامضة التي تهدّد ملكه. وقد أرسل الإمبراطور وفدًا إلى «المناطق الغربيّة» بحثًا عن هذا الرجل المقدّس، الذي تبين أنّه لم يكن سوى النبيّ محمّد نفسه. ومن ثمّ، أرسل النبيُّ مبعوثيه إلى الصين ليستقرّوا فيها بناءً على طلب الإمبراطور ليحفظوا السلام في المملكة الوسطى.

وبداية من حقبة القرون الوسطى المتأخرة، ووصولًا إلى اليوم، وبازياد

عدد المسلمين الذين يعيشون تحت حكم غير إسلامي، تساءل بعض علماء الدين في العالم الإسلامي عن الوضع الشرعي للأقليّات المسلمة. وكان سؤالهم المركزي هو التالي: هل الشريعةُ تُجيز للمسلمين العيشَ خارج ما يسمّى «دار الإسلام»، أي في «دار الحرب». وإذا ما كانت تجيز ذلك، فوفقا لأيّ شروط؟ وباعتبار أنّ ثلث مسلمي العالم يعيشون اليوم في مجتمعات ذات غالبيّة غير مسلمة، يشير خالد أبو الفضل إلى أنّ «**الخطاب الفقهي القديم حول شرعيّة الإقامة في غير ديار الإسلام، ورغم صِلته الواضحة بالموضوع، هو خطابٌ مصطنعٌ بعض الشيء**» (Abou El Fadl 1988, 49). ومع ذلك، يبقى الواقع القائم هو أنّ الأقليّات المسلمة قد فاوضت بشكل واسع حول وجودها وهويّتها طبقًا لمقتضيات محيطها، إلا أنّها استندت في ذلك على فهمِها لكونها وريثةً لتقليدٍ نصيّ منزّل. ولذلك، لم يُبْدِ المسلمون الصينيون عبر تاريخهم كبيرَ اهتمامٍ بمثل تلك الحجج الفقهيّة البعيدة عن واقعهم. فبالنسبة لهم، كان مبّرر وجودهم في دار قصيّة عن مهد الإسلام أمرًا بديهيًّا؛ إذ اعتبروا وجودهم فيها دليلًا بذاته على إرادة الله الموجبة لأن يكونوا هناك. وكما رأينا آنفًا، فقد أثبتت أساطيرهم الخاصّة قدرتها لوحدها على إضفاء شرعيّة على وجودهم في الصين؛ أي: وطنهم الأمّ، ومكّنتهم في الوقت نفسه من أن يظلّوا أوفياء لدين أسلافهم. واعتبروا أن العيش تحت حكم الشريعة ليس مطلبًا ضروريًا، ما دام النظام الذي يعيشون في ظلّه يسمح لهم بالقيام بواجباتهم الدينيّة الأساسيّة، وهذا ما كان عليه وضعُهم التاريخي في الغالب الأعمّ.

وبغضّ النظر عن قصّة رؤيا الإمبراطور، بوسعنا التأكيد أنّ الإسلام قد دخل الصين على يد رحّالة أجانب خلال عهد سلالة تانغ. فقد كان المسلمون الأوائل الذين سكنوا الصين تجّارًا ومرتزقة بالأساس، عاشوا في أحياء مخصّصة للأجانب في عدّة مدن داخليّة ترتبط بطريق الحرير أو بالموانئ الساحليّة الجنوبيّة الشرقيّة. ورغم انفصالهم عن عموم السكان الصينيّين، فإن الرجال المسلمين المنحدرين من أصول شرق أوسطيّة أو وسط آسيويّة قد تزوجوا من نساء صينيّات، وواصل أحفادهم ممارسة هذا الزواج المختلط، مؤسّسين بذلك عائلات ومن ثمّ طوائف حافظت على المعتقدات والممارسات الدينية، واستمرّت، لعدة أجيال، تتحدّث العربيّة و/أو

الفارسيّة. ويشيع أنّ الأقليّة القوميّة من مسلمي الهُوي الناطقة بالصينيّة، في جمهوريّة الصين الشعبيّة، تنحدر من هذه الأصول المختلطة.

وقد تمتّع هؤلاء المستوطنون المسلمون الأوائل ونسلُهم باستقلاليّة ذاتيّة واسعة في إدارة شؤونهم الطائفية. فبحسب رواية رحّالة في أواسط القرن التاسع وردت في كتاب **أخبار الصين والهند،** كان لدى معشر المسلمين في مدينة غوانزو الساحليّة قاض عيّنه نظام سلالة تانغ للنظر في النوازل الحادثة بين المسلمين، بينما كانت النوازل التي تشمل مسلمين وغير مسلمين تحال تلقائيًا إلى القضاء الصيني. وقد اعتبره معشرُ المسلمين، ذو الأغلبية العربيّة الواقع تحت سلطته القضائية، قاضيًا عادلًا في تطبيقه «**لما هو موجود في كتاب الله العلي العظيم ولأحكام الإسلام**» (Ahmad 1989, 37-38). وهكذا لاحظ هذا الرحالة المسلم تشبّثَ مسلمي غوانزو (Guangzhou) بالتقليد الخطابي للشريعة في الصين. وقد قام قاضي غوانزو أيضًا بدور إمام جماعة المصلين المحليّة. ويمكننا الافتراض أنّ طوائف المسلمين في المدن الصينيّة الأخرى كانت لها ترتيباتٌ مماثلة، إذ أجازت لها السلطةُ الإمبراطوريّة الممارسة الدينيّة ومقدارًا من الحكم الذاتي القائم على مبادئ الشريعة. وقد رحّب حكم سلالة تانغ بوجود التجّار الأجانب في مراكز البلاد التجاريّة، نظرًا إلى العائدات التي كانت تجنيها السلالةُ من ورائهم. لكنّ النظام عجز عن حمايتهم من ردّة الفعل المعادية للأقليّات خلال الانتفاضات الشعبيّة، مثل انتفاضة هوانغ تشو (Huang Chao) سنة ٨٧٦م، التي يُقال إنّ ما ينيف على مئة ألف أجنبي، أكثرهم من المسلمين، قد ذُبحوا خلالها في مدينة غوانزو.

ورغم الأحداث المأساويّة التي شهدتها نهاية القرن التاسع الميلادي، ظلّت بعضُ الجيوب المسلمة موجودةً في شتى أنحاء الصين في عهد سلالة سونغ (استمرّ بين ٩٠٦ ـ ١٢٧٩م). وبشكل عامّ، ازدهرت الطوائفُ المسلمة تحت حكم سلالة سونغ، التي استمرّت في منح الأجانب حقوق إقامة الشعائر الدينيّة واستقلاليّة قانونيّة محدودة في تصريف الشؤون الطائفية الداخليّة. لكن طوائف المسلمين التي اتسمت ذات مرة بأنها أجنبية وغريبة قد مرَّت، في الآن نفسه، بسيرورةِ توطينٍ واستيعاب تدريجية في الثقافة والمجتمع الصينيّين.

وإن كانت الفتوحُ المغوليّة في القرنين الثاني والثالث عشر قد أشاعت الاضطرابَ والحرب في أغلب أرجاء أوراسيا، بما في ذلك الصين وجزء كبير من العالم الإسلامي؛ إلا أنه في أعقاب هذه الغزوات، وفي أثناء توطيد أركان إمبراطوريّتهم، رسخ المغول جوًّا من الاستقرار غير المسبوق الذي أتاح الفرصة لحدوث تبادُلٍ تجاري وثقافي واسع النطاق. ولقد تحقق استقرار هذه الإمبراطوريّة المتعدّدة عرقيًّا وثقافيًّا ودينيًّا، جزئيًّا، من خلال اعتماد نظام قانوني دينامي، وسياسات عامّة رمت إلى توفير الحريّة السياسية لمختلف مكونات الرعيّة.

فقد حكم جنكيز خان (عاش بين ١١٢٧ ـ ١١٦٢م)، في أثناء حملاته العسكريّة وسلطانه بالمراسيم التي سيتمّ تدوينها لاحقًا لتشكّل المدوّنة القانونيّة الشاملة المعروفة باسم «اليسق»(*)، والتي كانت القانونَ الحاكم في جميع أنحاء الإمبراطوريّة المغولية. وقد تمسّك خلفاءُ جنكيز باليَسَق، وأضافوا إليه تدريجيًّا مراسيمهم الخاصّة التي اختلفت من منطقة إلى أخرى، بشكل يعكس الأعراف المحليّة والاجتماعيّة والثقافيّة. ويؤكّد المأثور أنّ جنكيز خان وخلفاءه قد استشاروا الزعماء الدينيّين للشعوب التي رعوها في صياغة اليسق، ومن جملتهم أحبار وقسّيسون وأئمّة، ممّا يجعلنا نظنّ بأنّ جوانب من الشريعة الإسلاميّة قد وجدت طريقها إلى المدوّنة القانونيّة المغوليّة.

وعلى امتداد إمبراطوريّتهم، رعى المغولُ مختلفَ الطوائف الدينيّة بهدف كسب وُدّ الشعوب التي غزوها. ومن جهة أخرى، قلّصوا أيضًا من مجال الحقوق الدينيّة، أو هدّدوا بذلك، من أجل ضبط المجموعات التي لم تخضع بالكامل للحُكم المغولي والتحكم فيها. وعكست القوانينُ التحريمية، أحيانًا؛ نزواتِ الخان، ومن ذلك مثلًا إصدار جنكيز خان، حين اشمئزّ من طريقة الذبح الإسلاميّة للحيوانات، مرسومًا يقضي بمنعها والعقوبة عليها بالإعدام، مرغمًا جميع الرعايا على استخدام الطريقة

(*) اليسق (أو الآسه أو الياسا) هي مجموعة الشرائع المغوليّة التي وضعها جنكيز خان لتنظيم نواحي الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة وغيرها بين المغول. وقد اشتهرت اليسق بقسوة أحكامها [المترجم].

المنغوليّة التقليديّة في الذبّح(٢).

وفي المقابل، أدّى تأسيس سلالة يوان (استمرّت بين ١٢٧٩ ـ ١٣٦٨م) على يد حفيد جنكيز خان، خوبيلاي خان (عاش بين ١٢١٥ ـ ١٢٩٤م)؛ إلى إعادة إحياء الوجود الإسلامي في الصين، وإلى انتشار التسامح، وخاصّة مع الممارسات الدينيّة الإسلاميّة، بشكل واسع. فعلى سبيل المثال، رعت حكومة اليوان بناء العديد من المساجد وخاصّة في حواضر دادو (بكين اليوم) وتشنغدو. وعلى نحو يذكّر بسياسة سلالة تانغ، استقرّ شيخ إسلام الصين في مدينة غوانزو، حيث عمل كوسيطٍ مباشرٍ بين طائفة المسلمين وبلاط اليوان. كما كان لمدينة غوانزو قاضيها الخاصّ، وهو يتولّى إلى جانب القضاء مهمّة المفسّر المحلّي للشريعة الإسلاميّة. وفي بداية عهده، أجاز خوبيلاي للمسلمين أداءَ شعائرهم الدينيّة مثل صوم رمضان وذبح الحيوانات على الطريقة الإسلاميّة، ناقضًا بذلك ما جاء في مرسوم اليسق الذي سبق أن أصدره جدّه.

وبوصفها مركزَ الإمبراطوريّة المغوليّة العظمى، رحّبت سلالة يوان (Yuan) بتدفُّق المسلمين من وسط آسيا المنغولية وغربها، حيث لعب الكثير منهم أدوارًا مهمّة في إدارة البلاط الإمبراطوري. وبذلك، أعلى نظامُ المغول مكانةَ المسلمين الأجانب الذين درّت تجارتهم مع الصين ثروة كبيرة على الإمبراطوريّة، كما انتدبوهم للمساعدة في حكم البلاد، حيث شغل المسلمون مناصبَ عسكريّةً ومدنيّة مهمَّة، بما فيها منصب الحاكم في العديد من المقاطعات.

ولقد كان أحمد فنكاتي (ت١٢٨٢م) هو أقوى مسؤول إداري مسلم في بلاط خوبيلاي، إذ شغل منصبَ وزير الماليّة، وكافأه الخانُ على نجاحه في رفع إيرادات البلاط من الضرائب. غير أنّه أثار، في خضمّ ذلك، عداوة

---

(٢) تتناقض طريقة الذّبح المنغوليّة تقريبًا بالكامل مع طريقة الذّبح عند المسلمين. إذ تعتمد طريقة المسلمين على تثبيت الحيوان منتصبًا، وقطع حنجرته عبر الوريد الوداجي والشريان السباتي، حتى ينضب جسمه من الدّم تمامًا. بينما يضع الجزار المغولي الحيوان على ظهره ويقيّده، ثمّ يقطع صدره ويمزّق الشريان الأبهر مسببًا نزيفًا داخليًّا مميتًا، فتبقى الدماء مخزّنة داخل جسم الذبيحة ولا يتمّ تجفيفها إلّا بعد إزالة الأعضاء الداخليّة، حيث تستعمل في صنع نوع من النقانق (Allsen 2001, 128-129).

الوزراء الكونفشيوسيّين بسبب أساليبه القاسية، وهي الأساليب نفسُها التي جعلت عموم السكّان الصينيّين يكرهون جامعي الضرائب المحليّين المسلمين الذين عيّنهم هذا المسؤول. ومن ذلك، أن أحمد فنكاتي ومساعديه قد اتُهموا بالمحاباة والفساد من قبل أعدائه السياسيّين. كما تآمروا ضدّه، وحمّلوه مباشرة مسؤوليّة تعثّر اقتصاد البلاد في ثمانينيات القرن الثالث عشر. وفي سنة ١٢٨٢م، تمّ اغتيال أحمد فنكاتي، وواصل أعداؤه القدح فيه وذمّه حتّى بعد موته، وهو ما دفع خوبيلاي للتمثيل بجثّته علنًا، وإعدام الكثير من أبنائه، ومعاقبة العديد من أعوانه. بل إنّ الخان قام، في بداية ثمانينيات القرن الثاني عشر، بإنزال عقابٍ جماعي على طائفة المسلمين، إذ جدّد حظرَ الذبح الإسلامي للحيوانات، ومنع المسلمين من ختان أولادهم. وبذلك، يكون المسلمون في الصين قد جرَّبوا تحت حكم المغول كلًّا من القدرة والعجز بدرجات مختلفة فيما يتعلق بتطبيق جوانب الشريعة.

وحين أزاح الثوّار الصينيّون، بقيادة تشو يوان تشانغ (١٣٩٨ ـ ١٣٢٨م) حُكمَ المغول وأقاموا حُكْمَ سلالة مينغ (١٣٦٨ ـ ١٦٤٤م)؛ لم يتعرّض المسلمون رسميًّا إلى أيّ عمليّات انتقام، رغم أنّ بعضهم كان من أبرز أعوان النظام القديم. إلا أنّ السلالة الحاكمة الجديدة كانت مرتابةً من أيّ حضور أجنبي في مجالها، وقامت بوضع سياساتٍ تهدف إلى تسريع المسار الطبيعي للاستيعاب والتثاقف الذي لم ينفكّ يغيّر السكّان المسلمين منذ قرون. ولقد رافقت القوانين المشجّعة على الزواج المختلط وتبنّي الألقاب الصينيّة سيرورة الصيننة المستمرّة (مثل اعتماد اللغة واللباس والثقافة الماديّة الصينيّة)، لتتكوّن بذلك شريحة سكّانيةٌ تتميّز بأنّها صينيّة ومسلمة في الوقت نفسه.

وبالتوازي مع ذلك، أدّت سياسةُ بلاط مينغ الخارجيّة الممعنة في الانعزاليّة إلى حرمان مسلمي الصين من الاتصال بالعالم الإسلامي الكبير، ممّا أجبرهم على تشكيل هويّتهم الصينيّة على نحو فريد. ومع تعزّز اندماج المسلمين في المجتمع تحت حكم سلالة مينغ؛ تضاءلت استقلاليّتُهم الذاتيّة. فقد كانوا رعايا مسلمين للإمبراطوريّة الصينيّة، يعترفون بسيادتها ويمتثلون لقوانينها. وكنتيجة لذلك، تحوّل فهمُهم للشريعة من اعتبارها أحكامًا إسلامية شاملة تسري على جميع مناحي الحياة، إلى اعتبارها مقتصرة فقط على قواعد

إقامة الشعائر والممارسة الدينيّة الفرديّة. كما تابع الكثير من المسلمين المتصيّنين تعليمًا كونفيشيوسيًّا كلاسيكيًّا، ممّا أهّلهم لاجتياز الامتحان الرسمي، وهو ما يُعتبر سبيلًا إلى الترقّي الاجتماعي. ومع انصراف الطوائف المسلمة عن أصولها الدينيّة الأجنبيّة وتبنّيها للعادات والقيم الصينيّة؛ تقهقرت المعارفُ والممارساتُ الإسلاميّة.

ويكشف تاريخ تَصَيْنُن المسلمين عن معضلةٍ مألوفة لطالما واجهت الأقليّات المسلمة وغير المسلمة على مدار تاريخ العالم، وهي: هل تندمج طمعًا في البقاء والقبول ضمن تيار المجتمع السائد أم تتشبّث بهويّة دينيّة وثقافيّة متمايزة كي لا تنحلّ بالكامل في الأغلبيّة؟ وقد أثار التوترُ الناجم عن هذين الضغطين المتضاربين خشية بعض المسلمين على بقاء الإسلام في الصين. أحد هؤلاء المسلمين القلقين على مستقبل الإسلام، شخص من سكان شآنخي (Shaanxi) يُدعى «هُو دينغزهو» (١٥٢٢ ـ ١٥٩٧م)، غادر موطنَه سعيًا وراء تعليم إسلامي لا يتوفّر في بلده. فسافر إلى آسيا الوسطى والشرق الأوسط، وصولًا إلى مكّة. وبعد عودته إلى الصين محمّلًا بنصوص عربيّة وفارسيّة، إلى جانب التعاليم التي تلقّاها في الخارج؛ شرع في محاولة إصلاح التعليم الإسلامي. فقام بمعيّة بعض زملائه بترجمة نصوص من العربيّة والفارسيّة، وبدأ في تدريس تعاليم الإسلام باللّغة الصينيّة. ثم انتشر هذا «النظام التعليمي المسجدي» (جينجتانج جياويو بالصينيّة، 经堂教育 من منطقة إسلاميّة إلى أخرى، وأفرز مقررًا دراسيًّا يتألف من مدونة ضخمة من الأدبيات الإسلامية المكتوبة بالصينيّة الكلاسيكيّة. وقد عبّرت هذه النصوص، المعروفة جماعيًا باسم «هان كتاب» (أي النصوص الإسلاميّة الصينيّة)، عن مواضيع دينيّة إسلاميّة بواسطة مصطلحات كونفشيوسيّة مُحدثة، لتمثّل بذلك توليفةً متناغمة بين المبادئ الصينيّة والإسلاميّة. وفي هذه الحالة، يكون علماء هذه الجماعة المسلمة قد اعتبروا أنّ (إعادة) تأويل الإسلام سبيلٌ ضروريّة لكي يظل موجودًا في الصين.

وطوال القرنين اللاحقين، أي منذ آخر عهد سلالة مينغ إلى بداية عهد سلالة تشينغ، أنتجت أجيالٌ عديدة من علماء الدّين المسلمين المئات من متون «الهان كتاب»، تناولت مواضيعَ تتراوح من التاريخ الإسلامي إلى فقه اللّغة العربيّة. وقد تميّز من بين أولئك العلماء عالمٌ بعينه كان أغزرَهم إنتاجًا

وأشدّهم منهجيّة وأكثرهم شهرة، وهو «ليو تشي» (Liu Zhi) 劉智 الذي أنتج عشراتٍ من الكتب المميّزة، ومن أهمّها على الإطلاق كتاب «**شعائر الإسلام**» (تيافانغ تيان لي بالصينيّة، 天方典禮، نشر سنة ١٧١٠م)، الذي يُعدّ متن «الهان كتاب» الوحيد الذي يركّز حصرًا على الشريعة الإسلاميّة. وهو الأمر الذي يمكن لنا أن نستنتج منه عددًا من الأشياء حول مكانة الشريعة وفهمِها في آخر حقبة الصين الإمبراطوريّة. أوّلًا: كانت متون «الهان كتاب» ومؤلّفوها وجمهورها من نتاج سيرورة الصيننة الذي وصفناه آنفًا؛ إذ كانوا صينيّين ومسلمين في الآن نفسه. ولذلك، كانوا أوفياء للإسلام بقدر وفائهم لقيم وأعراف الدولة والمجتمع الصينيّين. كما كان تشديدهم على مسائل العقيدة والممارسة الدينيّة القويمة يتضمّن تغاضيًا عن الجوانب السياسيّة والمدنيّة والجزائيّة في الشريعة، وقبولًا بالدولة الإمبراطوريّة وبالإمبراطور كسلطة شرعيّة.

لقد كان المسلمون الصينيّون رعايا للإمبراطوريّة، وكانوا بذلك يخضعون لقوانينها. وقد مرّت فترة طويلة على الأيام التي كانوا يعيشون فيها كجماعةٍ شِبه مستقلّةٍ بذاتها عن عموم السكّان، لها نظامُها القانوني الأجنبي الخاصّ بها؛ أي: الشريعة. بل في آخر زمن الصين الإمبراطوريّة، حتى النزاعات بين الفصائل المسلمة، كانت تحال هي الأخرى إلى المحاكم غير الإسلاميّة، وهو ما جرى حينما عارض عالم «الهان كتاب» المدعوّ ما تسو (ولد عام ١٦٤٠م) انتشارَ الطريقة الصوفيّة القلندريّة في مسقط رأسه في مقاطعة يونان (Yunnan). فرغم أن أتباع القلندريّة مسلمون، فإن ما تسو اعتقد فساد دعوتهم وخبث تأثيرهم، وحملهم على المثول أمام محكمة مدنيّة تابعة لبلاط تشينغ بتهمة الهرطقة، تاركًا لسلطة كونفيشيوسيّة البتّ في صحّة ممارسة إسلاميّة. وقد كسب «ما تسو» دعواه، ممّا يشير إلى أنّ المحكمة اعتبرت إسلامه المصبوغ بالكونفيشيوسيّة «قويمًا عقائديًّا» بدرجة مقبولة.

وبُغيةَ التعايُش مع أبناء بلدهم من غير المسلمين ومع السّلطات المدنيّة، كان على المسلمين أن يتحاشَوْا تركَ أيِّ انطباعٍ يوحي بأنهم يهدِّدون الوضع الاجتماعي والسياسي القائم. وفي هذا الإطار، يركّز كتاب **شعائر الإسلام** على أحكام العبادات، آخذًا مفهومَ العبادة الكونفشيوسيّة (اللّي Li) بوصفها مثالًا أعلى لحالة التناغم. وبهذه الطريقة، قدّم «ليو تشي» الإسلامَ والشريعةَ

بشكل تقبله الحساسيّاتُ الصينيّة، عوضَ تقديمِهما في شكل نسقِ اعتقادٍ ونظامِ حكمٍ منافسيْن.

ويقدّم لنا ليو تشي لمحةً عن الدافع الكامن وراء اشتغاله بالعِلم، وخصوصًا عن سبب تدوينه لكتاب **شعائر الإسلام**. فقد ألهمه في ذلك معلّمه الأوّل ووالدُه، ليو سانجي (Liu Sanjie) (عاش بين عامي ١٦٣٠ ـ ١٧١٠م على وجه التقريب)، وقد كان هو نفسه عالمَ «هان كتاب». وفي مقدّمة كتاب **شعائر الإسلام**، يشرح «ليو تشي» الأمر قائلًا: «**اعتقد والدي الرّاحل أنّ أحكام العبادات لم تكن مفهومةً بوضوح**» (Liu 1971, a11). فقد كان «ليو سانجي» منزعجًا من تقهقر المعرفة الإسلاميّة في الصين، وحاول علاجَ ذلك عبر ترجمة كتاب حول الشعائر الإسلاميّة وأحكامها حمل عنوان **أحكام العبادة في الإسلام**. ويُوضّح «ليو تشي» أنّ الكتاب في الواقع كان تلخيصًا لعمل أضخم حول الشعائر الإسلاميّة شرع والده في ترجمته (نقلًا عن مصدر إسلامي مجهول): «**لقد تعهّدتُ بمواصلة جهد والدي عبر استكمال ترجمته لكتابٍ حول أحكام العبادة في الإسلام**» (Liu 1971, a11). ومع أنّه يتعذّر علينا معرفةُ الكتاب الأصلي الذي ترجمه «ليو سانجي» أو استعان به، إلا أنّ «ليو تشي» كان أكثر سخاء بمدنا بقوائم بيبليوغرافيّة. وبشكل عامّ، فإنّ غالبيّة هذه «**النّصوص الفقهيّة، خصوصًا النصوص** (المدوّنة في الأصل بـ) **العربيّة، هي نصوصٌ سُنيّة حنفيّة مُعتمَدة حول فقه العبادات**» (Leslie and Wassel 1982, 78)، ومن ضمنها كتاب **الهداية** لصاحبه برهان الدين المرغيناني.

وبالتمعن في مضامين الكتاب، نتبيّن أنّ «ليو تشي» يشير إلى الشريعة الإسلاميّة كما طبّقها النبيّ محمّد:

«**ليست الجزيرة العربيّة سوى أرضِ مكّة، التي تتمسك بتعاليم الإسلام. لقد بدأ النبي رسالتَه في تلك الأرض حيث شرحَ الشريعةَ ونشرها، التي يبجّل النّاسُ في تلك الأرض أحكامَها، ويعملون ويتصرّفون وَفْقَها إلى اليوم. ولا يجرؤون على مخالفتها حتى في أدقّ الأمور... إنّ عوائد النّاس فيها متناغمة ومسالمة... وجميعهم يحترمون أحكامَ الرسالة، حيث لا ينتهك الشريعةَ سوى قلّة من النّاس. إنّها حقًّا جَنّةٌ على الأرض**» (Liu 1971, 12).

وواضح أنّ «ليو تشي» يُضفي صبغةً مثاليّة على الشريعة، لكن بوصفِها

شريعةَ الجزيرة العربيّة في العصر الذهبي للإسلام، لا بوصفها نظامًا منافسًا للحُكم الإمبراطوري الذي عاش في ظلّه. ففي موضع آخر، يؤكّد «ليو تشي» على المفهوم الكونفشيوسي للتراتبيّة والتناغم الاجتماعيّين، وهو إحدى العلاقات الأخلاقيّة الخمس (وُوشنغ wuchang)، لا سيّما منها «**العلاقة القويمة بين الرّاعي والرعيّة (التي) ترفع الدّولةَ إلى مصاف الكمال**» (Liu 1971, 7). وكغيره من المسلمين المُتصيّنين، شدّد «ليو تشي» بقوّة على الوفاء للإمبراطور طالما ظلّ يحكم وفقًا للمُثل الكونفيشيوسيّة عن العدل (أي «اليي» Li بالصينيّة، 義) والإحسان («رين» Ren بالصينيّة، 仁).

وعندما تطرّق «ليو تشي» إلى الشريعة، صراحةً، في موضعٍ لاحق من الكتاب، فعل ذلك في سياق مناقشة التقوى والارتقاء الشخصيّ على درب الكمال الرّوحي، متوسلًا في ذلك بفكرة تهذيب الذّات (خيوشن xiushen) الكونفشيوسية. وقد نهلت هذه المناقشةُ من الأفكار الصوفيّة عن الاتّحاد مع الله والتي تقسّم الترقّي الرّوحي، في العادة، إلى ثلاثةِ مستويات متكاملة: الشريعة والطّريقة والحقيقة. ولذلك، يصف «ليو تشي» النّاموس الخالد بأنّه يتضمّن «ثلاث مركبات»، والتي «**تحمل جميع ضروب المعايير والأخلاقيات التي تمكّن طالبي الطريق من استيعاب الشريعة بتدرّج**» (Liu 1971, 8). فالشريعة بالنسبة لليو تشي، متبعًا في ذلك للنظريّة الصوفيّة الكلاسيكيّة؛ هي أساسُ كلّ ترقٍّ روحي سام. وهو يسمّيها «مركب العبادة» ويرى أنّها «**تتضمّن بالكليّة طريق الجنّة وطريق الإنسان، وهي النّاظم لكلّ قول وفعل، وهي السبيل إلى اتّباع النّاموس لكلّ من يحرص على اكتساب الفضيلة ويقدّر نداءه ورسالته**» (Liu 1971, 8).

وعليه، فإنّ «ليو تشي» يُقرّ بأنّ الشريعةَ ناموسٌ شامل. وفضلًا عن ذلك، وحسب روبرتا تونتيني (Roberta Tontini)، فإنّ كتاب «ليو تشي» «**عبر توفيقِه بين العبادة الطقسيّة والممارسات الإسلاميّة الأجنبيّة وقبوله الأنماط الأهليّة من الانتظام الاجتماعي باعتبارها مشروعة «إسلاميًا»؛ مكّن الإسلامَ من المحافظة على خصوصيّاته الشعائرية مع دعمه في الوقت نفسه لبنية السُّلطة التقليديّة في الصين بوصفها تمظهرًا متوافقًا مع الشريعة الإسلاميّة**» (Tontini 2015). وهكذا، فإنّ «ليو تشي» كان يسير على خيط دقيقٍ بين إظهار أن ممارسة مسلمي الصين ونظريتهم «إسلاميّتان» بحقٍّ، وبين عرض الشريعة

الإسلاميّة بشكل لا يستفزّ المرجعيات الأخلاقيّة الكونفشيوسيّة والسلطات المدنيّة الصينيّة الذين قد ينظرون إليها بنظرة عدائية، وذلك من خلال صَبْغِ خطابه بمصطلحات الروحانيّة الشخصيّة والممارسة الشعائرية. إنّ **كتاب شعائر الإسلام** هو متن «الهان كتاب» الوحيد الذي تمّ إدراجه ضمن مكتبة الخزائن الأربع (شيكو كانشو بالصينيّة، **四庫全書**)، وهي خزانةُ الأدب الصيني العظيمة التي أمر بجمعها الإمبراطور «تشيانغ لونغ» (حكم بين ١٧٣٦ ـ ١٧٩٦م). وبما أنّ هيئة التحرير في مكتبة الخزائن الأربع والمكونة من موظّفين كونفشيوسيّين قد قَبِلَت الكتابَ، فإنّ ذلك يعني قبول دولة آل تشينغ بمضامينه.

لقد اتسم تاريخُ الإسلام في الصين على عهد سلالة تشينغ غالبًا بثنائيّة «التوافق أو الصراع» بين المسلمين والدّولة والنّظام الاجتماعي السّائد. وقد تطرّقنا إلى نموذج التوافق الذي تمثّله الطوائفُ المسلمة المتصيّنة بشدّة في وسط الصين وشرقها، والمرتبطة بالانسجام الإسلامي الكونفشيوسي الذي يعبِّر عنه «الهان كتاب». ولم يقتصر الأمرُ على توافُقِ تقاليد هؤلاء المسلمين الفكريّة مع البراديغم الأيديولوجي المهيمن على العصر فحسب، وإنما ألحقوا أيضا، خلال استيعابهم، بالمؤسّسات الاجتماعيّة والسياسيّة لسلالة تشينغ. ولذلك، فقد كان يُنظر إليهم بشكلٍ عامّ على أنّهم مواطنون ملتزمون بالقانون ورعايا أوفياءُ لإمبراطوريّة تشينغ. ومن المؤكّد أنّ كتابات «ليو تشي»، إضافةً إلى الموروث الفكري الإسلامي الصيني اللاحق عليها، قد لعبت دورًا مهمًّا في المساعدة على غرس تصوّر أكثر استحسانًا للإسلام والمسلمين عند الدوائر الرسميّة.

وفي المقابل، كان من المعروف، أيضًا، عن عهد سلالة تشينغ أنّه كان فترةَ نزاعٍ سياسي، قام خلالها المسلمون في المناطق الغربيّة من الصين بالعديد من الانتفاضات ضدّ الدّولة بين القرنين السابع عشر والتّاسع عشر. وقامت أولى هذه الانتفاضات في مقاطعة قانصوه (Gansu)، بعد عامين فقط من تأسيس حكم سلالة تشينغ، في عهد الإمبراطور شونزي (حكم بين ١٦٤٤ ـ ١٦٦١م). وقد استجاب ابنه، الإمبراطور كانغشي (حكم بين ١٦٦٢ ـ ١٧٢٢م)، إلى «المشكِل الإسلامي» الذي واجهته الإمبراطوريّة بإصدار عدّة مراسيم تنصّ على حماية الرعايا المسلمين المسالمين والمطيعين، فضلًا عن

التسامح مع ممارساتهم الدينيّة وتمايزهم الثقافي. ويصف دونالد ليزلي (Donald Leslie) جيّدًا موقف دولة تشينغ بقوله: «**كان ينبغي تخفيف وطأة الحكم الاستبدادي بواسطة الإحسان الإمبراطوري، فتمّ إطلاق الحريّة الدينيّة ما لم تمسَّ بالنظام وبطاعة الدّولة**» (Leslie 1986, 122). وقد حافظ الإمبراطور يونغ تشينغ (حكم بين ١٧٢٢ ـ ١٧٣٥م) على سياسات والده، مُصْدِرًا من جانبه العديد من المراسيم التي تخصّ المسلمين، وأعلن في عام ١٧٢٩م بأنّ «**شعب الهوي. . كلّهم من أبناء بلدنا**» و «**لا يمكن اعتبارهم منشقّين عنه. فطالما يحافظون على عاداتهم بسلام، لا يمكن حسبانهم في عداد الخونة، ومنتهكي القانون، والسّاعين إلى خداع النّاس وتضليلهم**» (Leslie 1986, 122). كما أقام مرسوم صادر في السنة الموالية التمييز التالي: «**إنّهم لا يخلون من خدّام مخلصين للبلاد**»، غير أنّه «**في حال خرج شعب الهُوي عن النظام، فهناك قوانين وتشريعات سيعاقبون بمقتضاها بكلّ تأكيد**» (Leslie 1986, 124). وقد استمرّ الإمبراطور تشيانغ لونغ (حكم بين ١٧٣٦ ـ ١٧٩٦م) على هذا الموقف الذي وُضع على محكّ التجربة حين اضطرّ النّظام إلى استعمال القوّة العسكريّة لإخماد انتفاضة إسلاميّة عارمةٍ في ثمانينيات القرن الثامن عشر. لقد كانت سياسة آل تيشنغ العامّة هي الإحسان مقابل الطّاعة، لكن مع مجابهة التمرّد بالانتقام الشديد، ومع التشديد على القانون والنّظام. ومن نافل القول أنّ الحكّام المنشوريّين ورعاياهم المسلمين كانوا جميعًا موقنين بعلويّة القانون الإمبراطوري على الشريعة. وممّا يرمزُ إلى تشديدِ عرشِ سلالة تشينغ على الولاء للإمبراطوريّة وسيادةِ القانون الإمبراطوري على شريعة الإسلام، أنّه حين بُني مسجد هويزينغ (Huiziying) في بكين برعاية الإمبراطور تشيان لونغ، صمّمه المهندسون المعماريّون الإمبراطوريّون باتّجاه الشمال؛ أي: باتّجاه المدينة المحرّمة، وليس باتجاه الغرب؛ أي: باتجاه مكّة، القبلة، كما تنصّ الشريعة والأعراف الإسلاميّة (Brown 2011b). لقد كان التمتّع بنعم النّظام الرغيدة يقتضي في الغالب، إذن، تقديم تنازلات على حساب التأويلات التقليديّة للشريعة.

وانطلاقًا من نموذج «التوافق أو الصراع» في فَهْم علاقات المسلمين بالمجتمع والدّولة في آخر حقبة الصين الإمبراطوريّة؛ استنتج البعضُ وجود توازٍ مغلوط بين أنصار «الهان كتاب» والمتمرّدين المسلمين في غرب الصين،

وقالوا بناءً على ذلك: بما أنّ علماء «الهان كتاب» التوافقيّين كانوا من داعمي نظام آل تشينغ الاجتماعي والسياسي، بينما كان المتمرّدون في صراع مع النّظام؛ فمن المؤكّد أنّ المتمرّدين قد عارضوا الأسسَ الكونفشيوسيّة للدّولة وسعوا إلى استبدالها ببديلٍ إسلامي مفترض. إلّا أنّ هذا الافتراض يُغالي في تقدير الطبيعة الدينية للصّراع، إذ غالبًا ما كانت الانتفاضات نتيجة نزاعاتٍ محليّة واقتصاديّة ومدنيّة. ولطاما انتفض المسلمون ضدّ المسؤولين المحليّين المنحازين إلى خصومهم الصينيّين غير المسلمين في صراعات بدأت كنزاعات ضيّقة حول قضايا اقتصاديّة ومدنيّة. ولم تكن قوّات النظام تتدخل إلّا عندما يخرج النّزاع عن السّيطرة ويصبح مهددًا للاستقرار. وكما أشار جوناثان ليبمان (Jonathan Lipman) فإنّ المتمرّدين المسلمين «**ردُّوا على عُنْف الدّولة أو الميليشيّات بالعنف، دون أن تكون لديهم خطّة للاستيلاء على الأرض أو إقامة دولة معادية، أو إعلان الجهاد. وباختصار، نحن نعتبر مفردة «التمرّد» تصنيفًا ابتدعته الدّولةُ في أغلب هذه الحالات، وليست توصيفًا لما كان يعتزم المسلمون القيامَ به**» (Lipman 1997, 219). وبعبارة أخرى، فإنّ المتمرّدين لم يفكّروا قطُّ في إسقاط النظام لإقامة دولة إسلاميّة، أو فرض حكم الشريعة. وعلى الرغم من أنّ بعض المسلمين الصينيّين قد وجدوا أنفسَهم في صراع مفتوح مع الإمبراطوريّة، فإنهم غالبًا ما كانوا «**يحملون حسًّا قويًّا بالانتماء إلى الصين وبشرعيّة عرش سلالة تشينغ**» (Lipman 1997, 132). ولنقل، إنّهم سعوا إلى معالجة مظالمهم من داخل النظام الصيني نفسه، وليس عن طريق إسقاطه أو الانفصال عنه.

وفي حين ينطبق هذا التعميم على المسلمين المتصيّنين ـ الذين يجسّدون (ولو بدرجات متفاوتة) التناغمَ الصيني الإسلامي ـ فإنّه يستحيل إطلاقُه على المسلمين غير المتصيّنين الذين يعيشون داخل حدود الصين. فكما يشير ليبمان، على الرغم من تشاركهم في الدّيانة، فإن هناك اختلافًا كبيرًا بين «**المسلمين المتصيّنين**» و«**المسلمين الناطقين بالتركيّة في شينجيانغ** (Xinjiang)، **الذين أعلنوا الجهادَ أكثر من مرّة ضدّ سلالة تشينغ**»، وظلّوا إلى اليوم شوكةً في خاصرة نظام جمهوريّة الصين الشعبيّة. ويمثّل الأويغور أكبرَ مجموعةٍ من المسلمين الناطقين بالتركيّة في شينجيانغ، إذ يشكّلون اليوم نصفَ سكّان المقاطعة تقريبًا، لكنهم كانوا الأغلبيّة الطاغية حين ضمّت سلالةُ تشينغ

الإقليمَ إلى عرشها. وحين غزت السلالةُ لأوّل مرّة مدينةَ هامي (Hami) في غرب شينجيانغ، وضمّتها إلى عرشها في بداية القرن الثّامن عشر، تمرّد ضدّها السكّان الأويغور على الفور. وقد ردّ الإمبراطور كانغشي على ذلك بتعيين شخصٍ من الأويغور، اختاره بعناية وكان مُقرّبًا من سلالة تشينغ، حاكمًا على واحة هامي. وحين سعت قوّات نظام تشينغ لاحقًا إلى توسيع أراضيها، وحاول الإمبراطور تشيان لونغ توخّي الاستراتيجيّة نفسها في تعيين الحكّام المحليّين، خلّف ذلك نتائج كارثيّة. فعلى إثر تقسيم إقليم شينجيانغ إلى أربعة خانات (جمع خان؛ أي: مقاطعات) فرعية تحت حكم سلالة تشينغ، اندلعت انتفاضات في جميع أنحاء الإقليم. وردًّا على ذلك، أرسل نظام تشينغ عددًا ضخمًا من القوات العسكرية للسيطرة على شينجيانغ، وهو ما سيصير احتلالًا عسكريًّا طويل الأمد.

ومن هنا، فإنّ شعب الأويغور لا يمتلك تاريخًا طويلًا من الاتصال بالصين فحسب، وإنما تاريخًا من الاستقلال عنها أيضًا. ففي القرنين الثامن والتّاسع، حكم الأويغور إمبراطوريّة شاسعة كانت متحالفةً مع سلالة تانغ، وإثر الإطاحة بإمبراطوريّتهم من قِبل المحاربين القيرغيز البدو، استقرّ شعبُ الأويغور في العديد من الواحات التي تقع في شينجيانغ الحاليّة، وأسّسوا فيها مدنًا ـ دولًا متميزة ومستقلّة. وبالتالي، فالأويغور لم يكونوا مستقلّين عن الصين فقط، وإنما كانوا منقسمين أيضًا فيما بينهم طيلةَ الجزء الأكبر من الألفيّة الماضية. هذا، وقد تبنت مختلفُ الخانات الواحيّة الإسلامَ بمعدلات مختلفة بين القرنين العاشر والخامس عشر، وهو ما أفرز تعدّدًا دينيًّا وثقافيًّا هائلًا بين منطقة وأخرى. ولذلك، يتعسّر إطلاقُ العديد من التعميمات التي تنطبق على جميع الأويغور، عدا القولَ بأنّ جلّهم يعارض الهيمنة الصينيّة.

وقد برزت موجةٌ جديدة من القوميّة الأويغوريّة في الشطر الأوّل من القرن العشرين، في الوقت الذي كان فيه تفكّك الإمبراطوريّات حول العالم يمهّد لصعود حركات تقرير المصير. فبعد سُقوط سلالة تشينغ، وفيما كانت جمهوريّة الصين الجديدة تكافح من أجل إبقاء غالبيّة المناطق الشرقيّة للنظام القديم تحت هيمنتها، أنشأ القوميّون الأويغور جمهوريّةَ تركستان الشرقيّة قصيرةَ العمر (استمرّت بين ١٩٣٣ ـ ١٩٣٤م). وبدعم من الاتحاد السوفياتي تحت قيادة ستالين، أنشئت جمهوريّةُ تركستان الشرقيّة الثانية في عام

١٩٤٤م، لتسقط بدخول جيش التحرير الشعبي إلى شينجيانغ سنة ١٩٤٩م. ومنذ ذلك التاريخ، تباينت ردودُ أفعال الأويغور إزاء إدماج شينجيانغ في جمهوريّة الصين الشعبيّة؛ إذ ناشد بعضُهم بيكينَ الرفع من مقدار استقلالهم الذّاتي السياسي والثقافي والدّيني مع بقائهم جزءًا من جمهوريّة الصين الشعبيّة، في حين طالب آخرون بالانفصال التامّ وإقامة دولةٍ إيغورية مستقلّة. وتصف بيكين أصحابَ التوجّه الثاني بالانفصاليّين والمتطرّفين والإرهابيّين. ومنذ خمسينيّات القرن العشرين، سُجن المئاتُ من الأويغور المعارضين أو أُعدِموا بتهمة الخيانة، فيما تمّ اعتقال آلاف آخرين أو الاعتداء عليهم في حملات القمع الحكوميّة ضدّ الاحتجاجات. والحقّ، إنّ غالبيّة «الانفصاليّين» الأويغور علمانيّون، وإن كانوا مسلمين ثقافيًا؛ وفي الواقع، فإنّ غالبيّة الأويغور يرون الإسلامَ عنصرًا مهمًّا في هويّتهم القوميّة، ولا تعبّر سوى نسبة ضئيلة فحسب من المناضلين في سبيل الاستقلال عن أهدافها بمصطلحات دينيّة صريحة، إذ تتوسّلُ هذه النسبة الضئيلة بلغة الجهاد النضالي والسياسي المرتبطة بالحركات الإسلامويّة، وتدعو إلى إقامة دولة إسلاميّة تحكمها الشريعة.

أما المسلمون الذين يعيشون اليوم في جمهوريّة الصين الشعبيّة فقد سلّم معظمهم بانسداد وضعيّتهم، وراحوا يبحثون عن التواؤم والتكيّف مع الدّولة والمجتمع السّائدين. ومثل أهل «الهان كتاب» في آخر حقبة الصين الإمبراطوريّة، يتطابق فهمهم للشريعة، وللإسلام عمومًا، مع المعايير الاجتماعيّة والسياسيّة والقانونيّة التي يسمح النظام بالممارسة الدينية وفقًا لها. وبقدر ما يسمح لهم النّظام بالقيام بشعائرهم وفروضهم الدينية الشخصيّة الأساسيّة، بقدر ما يكون غالبية المسلمين الصينيّين قانعين بعيش حياتهم كمواطنين في جمهوريّة الصين الشعبيّة. وتبدو الدّولة قانعة بالتسامح مع هذا القدر من التديّن لدى أقلياتها، بقدر ما يساعد ذلك في الحفاظ على الاستقرار السياسي والتّماسك القومي. وبالطبع لم تكن الحال دائمًا على هذا النحو في جمهوريّة الصين الشعبيّة. ففي تاريخها المبكّر، كانت الدّولةُ الشيوعيّة تأمل في أن يتبنّى مواطنوها مبادئَها الثوريّة وأن يتخلّوا طواعيّة عن المعتقدات «المتخلّفة» و«الخرافات» الدينيّة. وحين لم يتحقّق هذا الأمل، أُعْلِنت الثورةُ الثقافيّة (استمرّت بين ١٩٦٦ ـ ١٩٧٦م) لاستحثاث خطى

التقدُّم، ليعاني بذلك أتباع مختلف الطوائف الدينيّة من الاضطهاد والإذلال. وبالنسبة إلى مسلمي الصين، فقد شمل ذلك إغلاقَ المساجد والمدارس الدينيّة؛ بل وإعادة استغلالها كزرائب للمواشي، بما في ذلك الخنازير.

وبعد أن عاشوا عَقدًا من الزّمن كانت فيه أدنى ممارساتهم الدينيّة الأساسيّة معطّلةً، بدأت أوضاع مسلمي الصين في التحسُّن مع إقرار نظام الإصلاح والانفتاح (غايج كايفانغ بالصينيّة، **改革开放**) في عام ١٩٧٨م. وعلى مدى الثلاثين سنة الماضية، برزت الصينُ كقوّة على المسرح العالمي، وهو ما عاد بالفائدة على مواطنيها من جهة تزايُد الفرص الاقتصاديّة والاجتماعيّة. وقد تمتّع المسلمون بحريّة دينيّة أوسع، إذ أقرّت الدولة ضمانات لذلك في الدستور الذي تمّ تنقيحه سنة ١٩٨٢م. كما دعّم النّظام بصفة أخصّ الممارسةَ الإسلاميّة في مجالين أساسيّين يشكلان ركنين من أركان الإسلام الخمسة: الصّلاة والحجّ. ففي العشرين سنة الأخيرة أو نحو ذلك، افتخرت بيكين بسجلّها في التسامُح الدّيني، ونشرت العديدَ من الأوراق البيضاء التي تحتوي على إحصائيّات بعدد المساجد التي تمّ الحفاظُ عليها بدعم من الحكومة، والأئمّة الذين درّبتهم الرّابطة الإسلاميّة الصينيّة التي تديرها الدّولةُ، وبأعداد الصينيّين الذين تلقّوا تأشيرات سفر لأداء الحجّ السنوي في مكّة المكرّمة (White Paper 1997)، وهي بياناتٌ موجّهة إلى كلّ من الجمهور المحلّي والدولي: ففي حين يرغب النظامُ في استرضاء السكّان المسلمين في الصين، هو يسعى كذلك إلى إقناع الدّول الإسلاميّة الأجنبيّة، وبعضها من شركائه التجاريّين المهمين، بالمعاملة الكريمة التي يتلقاها المسلمون في جمهوريّة الصين الشعبيّة وباحترام الأخيرة للإسلام. وهكذا، وكما كان الحال في العصر الإمبراطوري، يُمنح المسلمون في الصين اليوم حقوقًا محدودة لممارسة دينهم في مقابل ولائهم للدّولة. ونعثر على تلخيصٍ دقيقٍ لهذه المقايَضَة في **الكتاب الأبيض** الصّادر سنة ١٩٩٧م:

«من التقليدي بالنسبة للمؤمنين المتديّنين الصينيّين أن يحبّوا بلادَهم وديانـاتِهم. وتدعم الحكومةُ الصينيّة الدوائرَ الدينيّة وتشجّعها على توحيد المؤمنين المتديّنين حتى يشاركوا بفاعليّة في بناء بلادهم. إذ تدعو مختلف الأديان إلى خدمة المجتمع وتعزيز رفاه النّاس، مثل... دعوة الإسلام: «اللّهُمَّ آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة». (White Paper 1997).

على الصعيد النظري، بينما يضمن الدستورُ الصيني بعضَ الحقوق الدينيّة، إلا أنه يستحيل عمليًّا تطبيقُ الشريعة في جمهوريّة الصين الشعبيّة، نظرًا لتعارُضها القطعي مع المُثل العلمانيّة المتصلّبة للدّولة الاشتراكيّة. كما أنّ الاعتراف بنظام قانوني منفصلٍ، إلى جانب قانون جمهوريّة الصين الشعبيّة؛ يقوّض إصرارَ الدّولة على الوحدة القوميّة والنّظام. وإضافة إلى ذلك، فإنّ إقرار نظام قائم على تعاليم تقليد ديني غير صيني يتعارض مع غايات التحديث ونبذ «الخرافة الإقطاعيّة» التي قامت عليها الثورة الشيوعيّة الصينيّة. فرغم أنّ الصين قد دخلت، كما يجادل البعض، مرحلة ما بعد اشتراكيّة من مسار تطوّرها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فإن نزعةَ إضفاء المثاليّة على التقدّم الدّائم نحو الحداثة تظلّ راسخة في الرّوح القوميّة، ممّا يترك مساحة ضئيلة للتعدديّة القانونيّة... على الصعيد النظري.

وعلى الصعيد الرسمي، فإنّ الحزب الشيوعي الصيني لا يعترف بأيّ قانون ديني، بما في ذلك الشريعة. فالدّين في النظريّة الشيوعيّة، هو (مجرّد) وجهٍ من وجوه الثقافة، خصوصًا إذا تعلّق الأمرُ بالأقليّات الإثنية في الصين. وبناءً عليه، تبرّر حكومة جمهوريّة الصين الشعبيّة، بموجب مواد الدستور، إبداءَ اعترافٍ محدود بـ«قانون الهُوي العرفي»، وهو مجموعةُ أحكام متعلّقة بالعبادة والنظام الغذائي وطقوس دورة الحياة. لكنّ مصطلح الشريعة في اللّغة الصينيّة الحديثة، وهو «يوسيلان جيوفا» **伊斯蘭教法概略**، Yusilan Jiofa؛ يعني: حرفيًّا «القانون الدّيني الإسلامي»)، يُستخدم للإشارة إلى الأنظمة القانونيّة القائمة في البلدان الإسلاميّة فحسب، لكنه لا يشير قط إلى تقاليدِ المسلمين الحيّة في الصين.

وعلى الصعيد العملي، فإنّ وضعيّةَ المؤسّسات والممارسات القانونيّة الإسلاميّة، هي أكثر تعقيدًا مما توحي به المكانةُ الرسميّة للشريعة في جمهوريّة الصين الشعبيّة. ومن غير المستغرب ألّا تكون سرديّة الشريعة في الصين أحاديةً، وأن يتبدّى فيها قدر كبير من التنوّع المحلّي. ففي المناطق التي يتركّز فيها المسلمون الهُوي بشكل كثيف على وجه الخصوص، أظهرت الحكومة المركزيّة والسلطات المحليّة مرونة واسعة في التسامح مع الممارسات الإسلاميّة، بما في ذلك تقديم بعض التنازلات القانونيّة. فقد كشف العمل الميداني الأخير لماثيو إيري (Mathew Erie) في شمال غرب

الصين عن معلومات مهمّة جدًّا حول انطماس الحدود بين جهاز الدّولة القانوني والقيادة الدينيّة للطوائف المسلمة، والتي تتحدّى ثنائيّة «التوافق أو الصراع»، وذلك بوضعها «**افتراضات «الصدام» بين السّلطات الصينيّة والإسلاميّة**» في موضع المساءلة (Erie 2015). أمّا في المحليّات التي تتشكّل غالبيّتها من المسلمين الملتزمين دينيًّا، فقد استدعت السلطات الشيوعيّة النخب المسلمة المحليّة لتشارك وتتدخّل وتلعب دورًا قياديًّا في فضّ النزاعات القانونيّة؛ بل وفي تسوية النزاعات في إطار النظام القضائي. ففي الواقع، وضمن المعايير التي يحدّدها المسؤولون الحكوميّون في نهاية المطاف، «**ينال حزب الدّولة رضى السكّان المسلمين من خلال مؤسّساتهم الخاصّة، وتحديدًا نخبة الهُوي التي تتوسّط في النزاعات بما يتطابق مع الشريعة الإسلاميّة**» (Erie 2015). ويسمّي إيري هؤلاء الوجهاء النّافذين من الهُوي بـ«المسلمين المندرين»، مستحضرًا بذلك تشابههم مع زعماء الطّائفة المسلمة الذين عملوا تاريخيًّا كوسطاء بين الأنظمة الإمبراطوريّة الصينيّة ورعاياها المسلمين.

وكما يلاحظ إيري، فإنّ هذا التعاون المتبادل بين حزب دولة جمهوريّة الصين الشعبيّة والمسلمين المندرين يثير بعضَ الإرباك، فهو «**يُضفي مشروعيّةً على الإيديولوجيا الاشتراكيّة من جهة زعمها بأنها تضمُّ جميع الإثنيات... إلّا أنّه يهدّد كذلك مشروعيّةَ حزب الدّولة في حال أضحت نجاعةُ القانون والسياسة العامّة مرتبطةً بإنفاذهما من قِبل المسلمين المندرين. وبذلك، تكشف مثل هذه العلاقات عن وجود توتّرات ضمن التعدديّة القانونيّة في الصين**» (Erie 2015). ويساعد هذا الترتيب، الذي ما زال يطبّق غالبًا إذا ما اقتضت الحاجة، على حفظ القانون والنّظام في المناطق التي يمكنها إثارة البلبلة؛ فمن وجهة نظر النّظام، «**كلّما زاد استيعابُ المسلمين المندرين بيروقراطيًّا في النظام الرسمي، تراجع إمكانُ توجيه الشريعة ضدّ الدّولة (أي، على سبيل المثال، أن يصدر علماء الدّين الهُوي فتوى ضدّ الدّولة الصينيّة). إلّا أنّ ذلك، من ناحية أخرى، يهدّد بطمس التمايز بين القانون «النظامي» و«اللانظامي» الذي تقوم عليه مشروعيّة أيّ دولة وأمنها**». وبذلك، «**فإنّ اعتماد حزب الدّولة على الوجاهات الدينيّة، لا سيّما علماء الدّين وشيوخ الهُوي، يمكن أن يهدّد مشروعيّته**» (Erie 2015)، ناهيك عن مخالفة

هدفه الإيديولوجي الأسمى المتمثّل في كنس كلّ أطلال ما قبل الحداثة الرجعيّة وغير العلمانيّة.

وقد تبرّر جمهوريّةُ الصين الشعبيّة تقديمَ تنازُلاتٍ كمنظومة «المسلمين المندرين» على أساس أنّ الجماعات الأقليّة، على غرار الهُوي، والتي تساعد البلادَ في مشروعها الهادف إلى البناء القومي الشّامل، تستحقّ مقابل ذلك مقدارًا من الاستقلاليّة الذاتيّة. وفي الواقع، فإنّ الحزب الشيوعي الصيني يميّز، على غرار الأباطرة الصينيّين في الماضي، بين مواطنيه المسلمين الملتزمين بالقانون، وبين المسلمين الذين يعتبرهم مصدرَ بلبلة وعدم استقرار. وقد تصاعدت في السنوات الأخيرة التوتّرات بخصوص مشكلة شينجيانغ، وما تزال بيكين ترى أنّ نسبة واسعة من سكّان الأويغور تبطن نزعات «انفصاليّة». ومن خلال إدراجه هذه المشكلة في إطار «الحرب العالميّة على الإرهاب»، قام النّظام بربط النزعة الانفصاليّة الأويغوريّة بالتطرّف الإسلاموي المتشدّد، مضيّقًا بذلك على العديد من الحقوق الدينيّة في شينجيانغ، حيث داهمت الشّرطة عددًا من المدارس الدينيّة بتهمة إيواء «دعاة غير قانونيّين» واعتقلت أطفالًا بتهمة تعلّم القرآن بشكل فردي (Turdush 2012). كما يُحظر على المسلمين الأويغور البقاءُ داخل المساجد أو في محيطها بعد صلاة الجماعة، ومن غير المنصوح به أن يرتاد المسلمون مساجدَ أخرى غير مسجدِهم المحلّي، كما تقلّص عددُ تصاريح السفر إلى الخارج الممنوحة لهم بشكل ملحوظ، بما في ذلك تصاريح الحجّ، مقارنة بنظرائهم من الهوي. وعلى غرار الصلاة والحجّ، يعتبر صوم رمضان ركنًا من أركان الإسلام، لكن المسؤولين الشيوعيّين كثّفوا في السنوات الأخيرة جهودهم الرامية إلى تعطيل هذه الممارسة الدينيّة، بما في ذلك حظر الصيام على موظّفي الخدمة المدنيّة والطلبة والأساتذة، وتقديم الطعام إلى الزعماء الدينيّين ووُجهاء القرى خلال ساعات النّهار (Associated Press 2012). ووفق الدّستور الصيني «**تحمي الدّولةُ الأنشطةَ الدينيّة العاديّة**»، لكنّ تعريفها لما هو «عادي» يبدو اعتباطيًّا في بعض الأحيان. ولئن كانت المادة رقم ٣٦ من الدستور تؤكّد على أنّه «**لا يجوز لأيّ جهاز حكومي أو منظّمة عامّة أو فرد أن يرغم المواطنين على الإيمان أو الكفر بأي دين؛ كما يمنع عليهم التمييز ضدّ المواطنين الذين يؤمنون بأيّ دين أو يكفرون به**»، إلّا أنّه يؤكّد من جهة

أخرى على أنّه «**لا يجوز لأحد استخدام الدّين للانخراط في أنشطة تعطّل النّظام العامّ أو تضرّ بسلامة المواطنين أو تتعارض مع النّظام التعليمي للدّولة**». ومن البيّن أنّ العبارة الأخيرة هي ما يتمّ استخدامها من أجل تقييد الحقوق الدينيّة للأويغور في شينجيانغ.

وسواء انخرطت حكومةُ جمهوريّة الصين الشعبيّة في ترميم المساجد وبنائها أو في تعطيل الممارسات الإسلاميّة، فمن الواضح أنّ فرض قانون الدّولة ونظامها هو هدفها الأسمى. وهذه هي القاعدة التي ما فتئت تسري على المسلمين في الصين منذ قدومهم إليها في عهد سلالة تانغ. والحقّ، أنّ النظرة العامّة التي قدّمناها عن تاريخ العلاقة بين سلطة الدّولة والممارسة الإسلاميّة لا يُمكن اعتبارها شاملة، إذ نحتاج إلى مزيد من البحث حول التأويلات المخصوصة للشريعة في التّاريخ الصيني وفي الصين المعاصرة. إلا أنّه بوسعنا، انطلاقًا من هذه النظرة العامّة، تقديمُ بعضِ الملاحظات الأساسيّة الإضافيّة حول التطوّر الدّينامي للشريعة في السياق الصيني. أوّلًا: وكما رأينا آنفًا، مفهوم الشريعة في حدّ ذاته هو مفهوم مائع لا يقبل التعريف السّاكن، وقد أوّله المسلمون بطرق عديدة ومختلفة على مرّ القرون.

لقد استهلّ المسلمون تاريخَهم في الصين كطائفةٍ أجنبيةٍ، حيث تمّ منحهم مقدارًا محدودًا من الاستقلاليّة الذاتيّة، رغم أنّهم كانوا مسؤولين في نهاية المطاف أمام السلطات الإمبراطوريّة. وكلّما طال بقاؤهم في الصين، أصبحوا أكثر تصيّنًا، ممّا أفرز في النهاية حالةً من التناغم الصيني الإسلامي. ذلك أنّ توفّر درجة عالية من الاستيعاب يكفي لجعل أيّ أقليّة تندمج في الأغلبيّة السائدة. وبالتالي، وعلى خلاف المسلمين الذين يعيشون في دار الإسلام، انتهى المسلمون في الصين إلى القبول بالعيش تحت نظام قانوني لا يسمح بتطبيق الشريعة خارج مجال الممارسات الدينيّة الفرديّة أو الجماعية؛ بل إنّ بعضهم، مثل علماء «الهان كتاب»، أعادوا تأويل الشريعة على ضوء ذلك. وبما أن القانون الصيني لا يتيح مجالًا لتطبيق الشريعة بوصفها نظامًا قانونيًّا شاملًا يتجاوز المنحى الديني إلى المناحي المدنيّة والسياسيّة والجزائيّة، تبنّى المسلمون الصينيّون، تحت ضغط الضرورة، منظورًا مختزلًا عن الشريعة. وبشكل عامّ، كلّما زادت درجةُ خضوع المسلمين إلى حكمِ نظامٍ مركزي غير إسلامي، انخفضت درجة الاستقلاليّة

الذاتيّة التي يتمتّعون بها، ومن ثمّ تتوسّع حقوقهم الدينيّة أو تنحسر تبعًا لمصالح الدّولة.

واليوم، وأكثر من أيّ وقت مضى، تترابط هذه المصالحُ ضمن شبكة عولميّة معقّدة. ففي حين يشكّل المسلمون نسبةً صغيرة نسبيًا من عدد السكّان الضخم لجمهوريّة الصين الشعبيّة، إلا أنّهم مرتبطون بأمّة إسلاميّة عالميّة تضاهيها في الحجم. لذلك، لا يمكن للنّظام الصيني أن يتجاهل حقوق مواطنيه المسلمين بشكل صارخ، خشية أن يستفزّ الحساسيّات الدينيّة لشركائه الاقتصاديّين والسياسيّين والعسكريّين في العالم الإسلامي. وإلى جانب التجارة مع البلدان الإسلاميّة، وضمن سعيها إلى توسيع أسواقها الماليّة، حاولت الصين في الآونة الأخيرة استقطاب المستثمرين المسلمين، وأقامت توافقات مفتوحة مع الشريعة عبر محاولتها تحويل هونغ كونغ إلى ملاذٍ دولي للصيرفة والصكوك الإسلاميّة (Wong 2012). وباستدعائها التأثيرَ الإسلامي الخارجي، والسماح لمواطنيها بالسّفر والتّعرف إلى منظورات مغايرة للإسلام، هل ستضطرّ الصين إلى إقامة المزيد من التوافقات الداخليّة مع الشريعة في المستقبل؟ أم أنّها سترى مجدّدًا في التأثير الإسلامي وشبح «الشريعة الغازية» خطرًا على تطلّعاتها الهيمنيّة؟ هل ستتفاعل الصين بنشاط مع العالم الإسلامي وساكناتها المسلمة، وتشجّع على فهم أعمق للتقاليد الإسلاميّة، أم أنّها ستستسلم إلى مخاوف رهاب الإسلام والقوالب النمطيّة السهلة التي يتبنّاها الكثيرون حول العالم؟

البيبليوغرافيا

1 - Ahmad, S. Maqbul. 1989. Arabic Classical Accounts of India and China. Shimla: Indian Institute of Advanced Study.

2 - Allsen, Thomas T. 2001. Culture and Conquest in Mongol Eurasia. Cambridge: Cambridge University Press.

3 - Associated Press. 2012. China Steps Up Campaign Against Ramadan in Xinjiang. The Guardian, Guardian News and Media Ltd., August 3.

4 - http://www.theguardian.com/world/2012/aug/03/chinarestriction-ramadanxinjiang- uighurs. Accessed 13 Jan 2015.

5 - Brown, Jonathan A.C. 2011a. Is the Devil in the Details? Tension Between Minimalism and Comprehensiveness in the Shariah. Journal of Religious Ethics 39(3): 458-472.

6 - Brown, Tristan G. 2011b. Towards an Understanding of Qianlong's Conception of Islam: A Study of the Dedication Inscriptions of the Fragrant Concubine's Mosque in the Imperial Capital. Journal of Chinese Studies 53: 137-154.

7 - Embassy of the People's Republic of China to the United States of America. 1997, October. White Paper-Freedom of Religious Belief in China. http://www.china-embassy.org/eng/zt/zjxy/t36492.htm. Accessed 13 Jan 2015.

8 - Erie, Matthew S. 2015. Muslim Mandarins in Chinese Courts: Dispute Resolution, Shari?a, and the Secular State in Northwest China. Law & Social Inquiry: Journal of the American Bar Foundation 40(4): 1001-1030.

9 - Khaled, Abou El Fadl. 1988. Striking a Balance: Islamic Legal Discourse on Muslim Minorities. In Muslims on the Americanization Path?, eds. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito, 49. Oxford: Oxford University Press.

10 - Leslie, Donald. 1986. Islam in Traditional China: A Short History to 1800. Canberra: Canberra College of Advanced Education.

11 - Leslie, Donald Daniel, and Mohamed Wassel. 1982. Arabic and Persian Sources Used by Liu Chih. Central Asiatic Journal 26(1-2): 78-104.

12 - Lipman, Jonathan. 1997. Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China. Seattle: University of Washington Press.

13 - Liu, Zhi. 1971. Tianfang dianli zeyao jie. Repr. Hong Kong: Hong Kong Muslim Propagation Society.

14 - Tontini, Roberta. 2015. "China, Islamic Law in" in Oxford Islamic Studies Online. Oxford University Press. http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t343/e0153 Accessed 13 Jan 2015.

15 - Turdush, Rukiye. 2012. A Muslim Divide in China: Uyghur Muslims Face Stricter Controls on Religion than Hui Muslims. Trans. Mamatjan Juma, written in English by Rachel Vandenbrink.

16 - Radio Free Asia, November 30. http://www. rfa.org/english/news/uyghur/hui-11302012172354.html. Accessed 13 Jan 2015.

17 - Wong, Nethelie. 2012. HK Prepares for Islamic Bond Market. International Finance Review. Thomson Reuters, March 31. http://www.ifre.com/hk-prepares- for-islamic-bond-market/21009171.article. Accessed 13 Jan 2015.

الفصل السادس

تفاعُل مشاريع الشريعة في ماليزيا: بين الهيمنة المالاويّة والإسلام والحقوق الليبراليّة

تيموثي ب. دانيالز (Timothy P. Daniels)

مقدّمة

منذ أواخرِ التسعينيات وإلى يومنا هذا، تكثّفت في ماليزيا مطالبُ الإصلاحات الاجتماعيّة والسياسيّة ـ إصلاحات من قَبيل الحوكمة الرشيدة، والانتخابات النزيهة، والمساواة أمام القانون، والبنية القومية الاحتوائية التي لا تستثني أحدًا، والحريّة الدينيّة. وقد ساهمت إزاحة نائب رئيس الوزراء صاحب الشخصيّة الكاريزميّة أنور إبراهيم، والأزمة الاقتصاديّة الآسيويّة، وارتدادُ آثار حركة الإصلاح في الجارة إندونيسيا؛ في صعود هذه المطالب المكثّفة بالإصلاح. وقد تحدّت هذه المطالبُ، الصادرة عن الأحزاب السياسيّة ومنظّمات المجتمع المدني، وعلى نحوٍ لا ينفك يتزايد؛ هيمنةَ الحكومة التسلُّطيّة المنتخبة. ومن المهمّ أن ندرك أنّ هذه الحركة الإصلاحيّة المتنامية قد تطوّرت على مدار عقودٍ عديدةٍ من الصحوة الإسلاميّة التي رسّخت بقوّة حضورَ الإسلام في المجالات العامّة والثقافيّة (انظر: Kamarulnizam Abdullah 2003; Liow 2009; Daniels 2013b; Hardwick 2013). وقد قامت منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة بقيادة ائتلاف الجبهة القوميّة، والتحالف المعارض بقيادة أنور إبراهيم، بتنظيم انتخاباتٍ شديدة التنافُس في عامي ٢٠٠٨ و٢٠١٣م[1]. ومع ذلك، نؤكّد على أنّ تبادل الالتزامات

---

(١) راجع سينغ (Singh 2009) ودانيالز (Daniels 2013a) من أجل تحليل للانتخابات العامّة الماليزيّة الثانية عشرة، وراجع فايس (Weiss 2013) وكايس (Case 2014) في شأن الانتخابات العامّة الماليزيّة الثالثة عشرة في سنة ٢٠١٣م.

بالحريّات المدنيّة وحقوق الأقليّات والسّيادة المالاويّة والإسلاميّة، وليس التشكيلات الائتلافيّة المتعارضة هو الأمر الأكثر أهمية إذا ما أردنا فهمَ الديناميّات الاجتماعيّة والسياسيّة في المجتمع الماليزي (قارن مع Weiss 2006). إذ تتشارك أحزابُ الأقليّات المكوّنة لكلا الائتلافيْن الانشغال نفسَه بالحريّات المدنيّة والحقوق المتساوية، بينما تجتمع الجبهة القوميّة الماليزية المتّحدة مع الحزب الإسلامي الماليزي (Parti Islam SeMalaysia)، وهما أعضاء الائتلافات الانتخابية المعارضة على الانشغال بمسألة السّيادة المالاوية و/أو الإسلاميّة. إن السياسات الثقافيّة أشدّ رسوخًا ولا يمكن احتواؤها بسهولة ضمن السياسات الانتخابية. والأنثروبولوجيا السياسيّة الجديدة، كما يشير أوزيوريك (Özyürek 2006, 22)، متهيّئة على أحسن وجه للتعامل مع تحوّلات «**علاقات السّلطة والشرعيّة السياسيّة في زمن الليبراليّة المتأخّرة**». في هذا الفصل، سأدرس ديناميّات الشريعة في ماليزيا من خلال مناقشة شتى الطرق التي اشتبكت عبرها الأحزابُ السياسيّة والمنظّمات غير الحكوميّة مع التقليد الخطابي الإسلامي، لتشكّل خلطات متعدّدة بين تصورّات الشريعة وأفكارٍ وممارسات أخرى. وتجاوزًا لثنائيّة الإسلام/الإسلامات في أثروبولوجيا الإسلام، لن نعتبر أيًّا من هذه التأويلات للشريعة أكثر «حقيقةً» أو «أصالةً» من غيره. وإنما سأنصرف، عوضًا عن ذلك، إلى فحص المشاريع التي تُستخدم هذه التأويلاتُ في تشكيلها، وتفاعُل تلك المشاريع ضمن الديناميّات الاجتماعيّة والسياسيّة.

وفي هذه الدّراسة، نستند إلى بحثنا الإثنوجرافي الذي قمنا به في عدّة مواقع من شبه الجزيرة الماليزيّة بين عامي ٢٠١٠ و٢٠١٢م، إضافة إلى تحليل الخطاب والتحليل السّياقي من أجل طرح تأويلات للمعطيات التي قمنا بجمعها. وسنستخلص المعرفة الثقافيّة من الخطاب المنطوق والمكتوب، وسنسعى جاهدين إلى تبيين تمفصل تصوّرات الشريعة مع أفكارٍ مغايرة ضمن مشاريع اجتماعيّة وسياسيّة مخصوصة. وعلاوة على ذلك، سنموضع مختلفَ هذه المشاريع ضمن سياقاتها الاجتماعيّة، وسنحلّل تفاعلاتِها مع بعضها البعض وترابطاتها مع تحولات البناء القومي، والتفاوضات حول التعدّد العرقي والدّيني، واتّساع مجال الإسلام ومكانته،

والعلمنة. وتتقدّم هذه الدراسةُ على أعمال بالاتز (Peletz 2012, 2013) وفينر (Fener, 2013) وغيرهما من الباحثين، التي تركّز حصرًا على مشاريع الشريعة الدّولتية لدرجة استبعاد مشاريع الشريعة الخاصة بالفاعلين من غير الدولة. وفي هذا المقام، أحاجج عن أنّ فهم التحولات الاجتماعيّة والسياسيّة الجارية في إندونيسيا لن يفيَ به سوى تحليل شامل للتفاعل الدّينامي بين مختلف مشاريع الشريعة.

وقبل تقديم تحليلنا السياقي للمشاريع الاجتماعيّة والسياسيّة، وتحليلنا للخطاب المنطوق والمكتوب لقادة وأعضاء الأحزاب السياسيّة والمنظّمات غير الحكوميّة، وموظّفي الخدمة المدنيّة، ومسؤولي المحاكم الشرعيّة، والباحثين في مراكز التفكير الحكوميّة؛ سنقدّم نبذة موجزة عن الخلفيّة التاريخيّة للشريعة في ماليزيا. وسنستخدم أيضًا بعضَ الأحداث السياسيّة العامّة، أو ما يسمّيه هولاند وزملاؤه (Holland et al. 2007, 14) بـ«**دراميات (مسرحيات) النزاع ـ أي صراعات وخلافات الرّأي التي استحوذت على الاهتمام العامّ**» ـ لإظهار الديناميّاتِ الاجتماعيّة والسياسيّة الأساسيّة الجارية في ماليزيا والتي تشمل فاعلين دولتيين وغير دولتيين. وختامًا، سنناقش التّفاعُلَ بين مختلف المشاريع الاجتماعيّة والسياسيّة، ونؤوّل دلالة هذه الديناميّات فيما يتعلّق بالنسخ المتعدّدة للحداثة ومذهب العلمانيّة والإسلام السياسي المتداولة في ماليزيا والمجتمع العالمي. وسنجادل بأنّ طريقةَ تفاعُلِ مشاريع الشريعة مع المشاريع الاجتماعيّة والسياسيّة الأخرى تدفع إلى إصلاح العلاقات الجندريّة، لكنّها تؤدّي إلى تصعيدِ التوتّرات بين المجموعات العرقيّة والدينيّة، مما يدفع بماليزيا نحو المزيد من اعتماد الشريعة، نحو حداثة أكثر اصطباغًا بالدّين.

الشريعة والاستعمار وما بعد الاستعمار

دخل الإسلامُ إلى جنوب شرق آسيا قادمًا من الهند والصين والجزيرة العربيّة في حدود بداية القرن الثالث عشر، ليتمازجَ مع الثقافات المحليّة على امتداد المنطقة. ففي شبه جزيرة المالايو، امتزجت الشريعة مع العادات والأعراف المالاويّة التي تتضمّن أفكارًا وممارساتٍ هندوسيّة وبوذيّة، بالإضافة إلى مبادئ القرابة الثنائيّة والأموميّة. وقد تبنّى سلاطين المالايو

الإسلامَ وطبّقوا الشريعة في توافُق مع القوانين العرفيّة[٢]. ومع حلول الاستعمار البريطاني، طبّق البريطانيّون القانون العامّ الإنكليزي في المالايو، مراقبين كلّ تمدّد محتمل للشريعة. وقد انحطّت مكانة المحاكم الإسلاميّة، واختُزلت صلاحيّاتها القضائيّة في مباشرة قضايا الزواج والأخلاق الشخصيّة بالأساس، وهو نمطٌ رصده وائل حلّاق في غالبيّة أرجاء العالم الإسلامي المُستَعمر (Kamali 2000; Hallaq 2009). ومع ذلك، فقد تمّ تكويد (تدوين) القوانين الإسلاميّة ومأسستها وإدراجها ضمن نظام المحاكم الفيدراليّة، إلى حدّ صدور مرسوم نظام المحاكم في عام ١٩٤٨م الذي استبعد المحاكم الشرعيّة من النّظام القضائي الفيدرالي (Kamali 2000, 27). وقد ظلت هذه الصّيغة «العلمانيّة» من إشراف الدولة وإدارتها للقوانين الشرعيّة العائليّة والشخصيّة؛ معمولًا بها في المحاكم العليا المدنيّة الفيدراليّة خلال نظام ما بعد الاستعمار. ولن يتمّ تغييرها إلّا في عام ١٩٨٨م مع التعديل الدستوري للمادّة ١٢١ بإشراف منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة، وهذا ما عزّز سلطةَ المحاكم الشرعيّة في التعامل مع المسائل التي تدخل ضمن صلاحيّاتها القضائيّة. وسيتحوّل هذا التغييرُ الطفيف في الصّيغة العلمانيّة لإدارة القوانين الشرعيّة خلال عهد رئيس الوزراء مهاتير محمّد، إلى هدفٍ رئيس لهجمات منظّمات الحقوق الليبراليّة التي احتجّت على سُلطة المحاكم الشرعيّة غير المحبَّذة، في قضايا تغيير الدّيانة وحضانة الأطفال التي تشمل مسلمين وغير مسلمين (انظر Martinez 2008; Moustafa 2013).

السّيادة المالاويّة والسّيادة الإسلاميّة

تقود منظّمةُ المالايو القوميّة المتّحدة، وهي حزب سياسي قومي ماليزي، الجبهةَ القوميّة متعدّدة الأعراق والأديان التي تسيّر الحكومة

(٢) أقرّ النّظام القانوني لسلطنة الملايو في القرن السّادس عشر سياساتٍ عامّةً ذات منزع بوذي وهندوسي في المسائل المتعلّقة بالزواج القسري والمعاملة التمايزيّة بين الأفراد المنحدرين من طبقات اجتماعيّة مختلفة، بينما تضمّنت القوانين العائليّة وقوانين العبادة الدينيّة وجوانب عدّة من القانون الجنائي ميولًا واضحةً مستمدّة من الشريعة الإسلاميّة (Yusoff Hashim 1978). وبحلول القرن التّاسع عشر، طبّقت سلطنة ترينجانو وسلطنة كيلانتان قانونًا جنائيًا ذا منزع «**إسلامي واضح ومتوافق مع الشريعة الإسلاميّة**»، كما لم تطبّق السلطنتان سوى المبادئ العرفيّة التي لم تتعارض مع مبادئ الشريعة (Abdullah Alwi Haji Hassan 1996, 5).

الفيدراليّة منذ نَيْلِ الاستقلال السياسي في عام ١٩٥٧م. وقد سهّلت منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة العملَ بالتأويلات السُّنيّة التقليديّة للشّريعة في مسائل القانون الأسري والشخصي في محاكم الدّولة تحت إشراف المجالس الدينيّة وعلى رأسها السّلاطين. وتقوم النخبُ السياسيّة وعلماء الدّين الموالون لمنظّمة المالايو القوميّة المتّحدة، بتأويل الشريعة الإسلاميّة في إطار مشروعِ حداثةٍ علمانيّة قوميّة، رابطين في ذلك بين المفاهيم الإسلاميّة، وتصوّرات الأمّة الماليزيّة، والتعدديّة الثقافيّة، والتنمية والتحديث. ومن الأمثلة الدالّة على ذلك، ما صرّح به السيّد نجيب عبد الرّزاق، رئيس الوزراء وزعيم منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة، في شهر أكتوبر ٢٠١٠م في خطابه الرئيس أمام المؤتمر القومي للمنظّمة، حيث قال:

«ما نكافح من أجله اليومَ ليس أمرًا جديدًا. بل هو، وعلى العكس من ذلك، استمرارٌ لتطلّعات المالايو ومجمل شعب ماليزيا حين قرّرنا المطالبة بالاستقلال. والحقّ، إنّنا حافظْنا بثبات، منذ ذلك الحين، على ثلاثة مبادئ رئيسة، هي: أوّلًا: التضامن الماليزي كأساس للوحدة القوميّة. وثانيًا: الإسلام كدين. وثالثًا: بلد مزدهر مبني على العدالة الاجتماعيّة».

وهكذا، يتمّ فرز فئة المالايو على حدة، وتُبَجّلُ بوصفها أساسَ الجماعة القوميّة المتخيّلة، وهو النموذج الثقافي الذي يشار إليه أحيانًا باسم «كيتوانان ملايو» أو السّيادة المالاويّة. ومن هذا المنظور، يُعتبر الإسلامُ، الذي نُظر إليه منذ فترة طويلة سواء في السياق الاستعماري أو فيما قبله على أنّه سمة خاصّة بالملايو؛ على أنه دين المالايو أو طريقة حياتهم. وبعد أكثر من ثلاثة عقود من الصحوة الإسلاميّة، ارتفع هذا التطلعُ السلوكي إلى السيادة المالاويّة بشكل معتبر. وعلاوة على ذلك، ارتبطت صورة مسلمي الملايو المتسيّدين الذين يعيشون وفق معايير الإسلام، بأهداف التطوير والتحديث الاقتصادي والتكنولوجي.

وبعد استشهاد رئيس منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة بقصيدةٍ تمدح الطبائعَ المفترضة لأسلاف المالايو في التوفيق المرن بين المبادئ العرفيّة والشريعة، وخدمة الجماعة المسلمة بأمانة، يمضي إلى تفصيل القول في مقاربتهم للشريعة وارتباطها بالقيادة المالاويّة لمجتمع ماليزي متنوّع ولحداثة اقتصادية:

«في الواقع، وفيما يتعلّق بأسلاف المالايو، فقد اجتازوا امتحانَ الزمن. وهذه الشخصيّة هي السبب في قبول المالايو كقادةٍ في مجتمع متنوّعٍ. كما يمثّل هذا الموقفُ منهلًا لشعب اؤتمن على القيادة القوميّة. والأجمل من ذلك، أنّ سمة القيادة المالاويّة التي أبرزناها في هذا المقام، وبعدما تهذّبت بقدوم تعاليم الإسلام أذاعت المقاربةَ الوسطيّة وعزّزتها. والوسطيّة هي منهجٌ لتدبير حياة الفرد والمجتمع بشكل متوازن وشامل في جميع المسائل، ولا سيّما إزاء التحديّات المتعلقة بالتضامن والقوميّة... وبمرور الزّمن، انغرست تعاليمُ الإسلام والسُّنة وتشابكت بدقةٍ في نسيج الحياة اليوميّة لشعب المالايو. ومنذ ذلك الحين، وإلى اليوم، اصطبغت قِيَمُ شعب المالايو بقوّة بالوسطيّة أو باتباع النّهج الوسط. وبالعودة إلى تأويلات العلماء، نجد أنّ الأمة الوسط هي إجمالًا أمّة عادلة، وتمتلك، فضلًا عن ذلك، الطّاقةَ اللّازمة لتتطوّر وتسعى بجدٍّ من أجل حياة مزدهرة في الدّنيا والآخرة».

وتتطابق الوسطيةُ، في إيديولوجيا نخبة منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة، مع الطّبع المرِن والتوافقي لأسلاف المالايو الذين اعتنقوا الإسلام[٣]. ويبدو أنّ هذه الصياغة المخصوصة لـ«المنهج الوسطي» تمثّل مفهومًا مركّبًا يعمل كنظريّة مصغّرة تنظّم وتوفّر إطارًا لفهم العديد من المسائل التي اتّخذ فيها المالايو موقفًا وسطًا بين موقفين متطرفين[٤]. فبدل تعميم المساواة المواطنيّة على الماليزيّين أو قصر المواطنة على المالايو، تفاوضوا حول «عقدٍ اجتماعيٍّ» عمّم المواطنة على جميع الماليزيّين، لكنّه قَصَرَ الانتماء الكاملَ أو مكانة «توان» (Tuan = السّيادة) على المالايو «الأصليّين». كما ينطبق ذلك أيضًا على تبنّي «الإسلام دينًا للاتّحاد الفيدرالي» مع منح «الحريّة الدينيّة» لغير المسلمين. ويؤكّد نجيب عبد الرزّاق، رئيس منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة،

---

(٣) يرى محمد أشم بن أحمد، وهو أحد كبار الباحثين في معهد التفاهم الإسلامي الماليزي، أنّ على المسلمين استنباط معنى الوسطيّة من فهم العبارة القرآنيّة «**أمّة وسطًا**» التي تبيّن بوضوح «الموقف الوسط» لأمّة المسلمين. كما يرى محمد نجيب برهاني (Najib Burhani 2012) أنّ استخدام منظّمة نهضة العلماء لمصطلح الوسطيّة في إندونيسيا المعاصرة يتضمّن منزعًا لاهوتيًّا يتجاوز استخدامه السياسي في الولايات المتّحدة الأمريكيّة بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١م.

(٤) يجادل كيلر وليمان (Keller and Lehman 1991) بأنّ المفهومين البولينيزيّين الميتافيزيقيّين، هْكَانُو Hkano)؛ أي: الجوهر الماديّ (ÒôòŸú Ata؛ أي: الصورة الفعّالة)، يندرجان ضمن نظريّات كبرى حول مجال المعرفة.

وفقًا للإطار الذي وضعه رئيس الوزراء السّابق مهاتير محمّد، على أهميّة الوسطيّة في التنمية والتحديث الاقتصادي. فالحداثة لا تتوافق مع الإسلام وحسب؛ بل إنّ المسلمين الذين يتّبعون «النّهج الوسط» يتوافقون بشكل خاصّ مع الحداثة. وبالمثل، تُراوح الوسطيّةُ بين حدّي تطبيق الحدود، ومعالجة الخروقات الجسيمة للأخلاق الإسلاميّة حسب نزوات الأفراد باعتماد قوانين جنائيّة مستقاة من الشريعة، بما في ذلك عقوبات التعزير وغيرها من العقوبات التقديرية. وقد واصلت الحكوماتُ الفيدراليّة التي قادتها منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة تطبيق القيود المعروفة بـ«٣ ـ ٥ ـ ٦» المنصوص عليها في قانون المحاكم الإسلاميّة (باب التشريع الجنائي) لعام ١٩٦٥م (بصيغته المنقّحة في عام ١٩٨٤م)، والتي تمنع المحاكمَ الشرعيّة من تطبيق أيّ عقوبات تتجاوز ثلاث سنوات سجنًا، أو الحكم بغرامة ماليّة تفوق ٥٠٠ رينغيت ماليزي (الرينغيت هو عملة ماليزيا)، أو تتجاوز ستَّ جلدات بسوط الخيزران.

ورغم أنّ الصيغة التي اعتمدتها منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة في الرّبط بين العِرْق والدّين والأُمّة قد أقنعت الكثير من الماليزيّين المسلمين وغير المسلمين على مرّ السنين، فإنها لم تبلغ درجةَ الهيمنة المطلقة. ولذلك، نشأت منظّماتٌ تدافع عن حقوق المالايو، مثل منظّمة تمكين الشعوب الأصليّة في ماليزيا (Pertubuhan Pribumi Perkasa) وحركة صحوة الشعب (Gerakan Kebangkitan Rakyat)، من أجل دعم السّيادة المالاويّة والتهجّم على منتقدي منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة ومعارضيها. وعلى سبيل المثال، نشأت منظّمة تمكين الشعوب الأصليّة عقب الانتخابات العامّة الثانية عشرة في عام ٢٠٠٨م التي خسرت فيها منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة خمسَ ولايات لصالح المعارضة وأغلبيّة الثلثيْن في البرلمان. وفي مقابلاتنا مع عدد من قادة هذه المنظّمة في ولاية قدح (Kedah)، نسبوا الخسارةَ الانتخابيّة إلى انشقاق أعدادٍ كبيرة من الصينيّين والهنود عن الجبهة القوميّة (Barisan Nasional). وولاية قدح هي ولاية شماليّة يمثّل المالايو غالبيّةَ سكّانها بأكثر من ٧٥ بالمائة، وقد عرفت انتخاباتها نزاعًا حاميًا طوال عدّة عقود بين الحزب الإسلامي الماليزي ومنظّمة المالايو القوميّة المتّحدة (انظر Daniels 2013a). وتحدّد منظّماتُ حقوق المالايو قائمةَ أهدافها

الأساسيّة في الدّفاع عن الإسلام، وعن حقوق المالايو والشّعوب الأصليّة (Bumiputera)، وعن سلاطين المالايو ولغتهم، وعن كلّ الرّموز التقليديّة التي تستحضر السّيادة المالاويّة، وهي القضايا التي تدور حولها معظم خطاباتها العامّة. وكمثالٍ على ذلك، صرّح رئيس منظّمة تمكين الشعوب الأصليّة في ماليزيا بخصوص مسألة «تعزيز متطلّبات المواطنة»، نقلًا عن مقالة في صحيفة «صوت بيركاسا» (Suara Perkasa) النّاطقة باسم المنظّمة، بأنه «**من السهل أن يغضب الشعبانِ الصينيُّ والهنديُّ والأقليّاتُ العرقيّة الأخرى في بلادنا كلّما أثيرت قضايا المالايو، خصوصًا عند مناقشة المسائل الدينيّة ومسألة السّلاطين**» (November 1-15, 2010). كما تجادل المقالةُ بأنّ على طالبي المواطنة الماليزيّة اكتسابُ فهمٍ أعمقَ لتاريخ «أرض المالايو» (Tanah Melayu).

وتسارع منظّمةُ تمكين الشعوب الأصليّة في ماليزيا والعديد من منظّمات حقوق المالايو الأخرى إلى انتقاد الحزب الإسلامي الماليزي وحزب عدالة الشعب (Partai Keadilan Rakyat)، من أجل خيانة العِرْق المالاوي واستخدام الإسلام أو الشريعة أحيانًا كرمز دالٍّ على شعب المالايو. ومن ذلك، ما جاء في مقالة أخرى في صحيفة «صوت بيركاسا» الناطقة باسم المنظّمة من شكوى بخصوص وجود علب كحول بارزة للعيان في القمامة المجاورة لمبنى حكومة ولاية سلاغور دار الإحسان (Selangor)، إذ اعتبرت ذلك «**دليلًا على معاناة قادة الدّولة في أعلى مستوى من ضعف الإدارة... فلا يوجد في المجلس التنفيذي لإدارة الولاية التي يقودها حزب عدالة الشعب سوى أربعة أعضاء من المالايو. ويبدو أنّه لا صوت لهم ولا سلطة؛ لأنّ غالبيّة أعضاء المجلس التنفيذي من المجموعات غير المالاويّة**» (December 1-15, 2010b).

وهكذا تغدو علب الكحول الملقاة في القمامة المجاورة لمبنى حكومة الولاية التي يتزعّمها حزب عدالة الشعب؛ علامةً على غياب القيادة المالاويّة. وهكذا يغدو عدم إظهار قوى المعارضة الإسلاميّة إرادَتَها في فرض احترام الشريعة على مكوّناتها غير المسلمة؛ دليلًا على فشلِها في مواصلة النّضال من أجل حقوق المالايو.

ومن جهة أخرى، خاض الحزبُ الإسلامي الماليزي طوال ثلاثة عقود

صراعًا أيديولوجيًّا وسياسيًّا مريرًا ضدّ الرّبط الذي تقيمه منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة ومنظّمات حقوق المالايو، بين العرق والدّين والأمّة. ويتمثّل هدفُ الحزب على المدى البعيد في إقامة دولة إسلاميّة تطبّق الشريعة بشكل كامل، بما في ذلك الحدود والقصاص. ويقترح الحزب فرض السّيادة الإسلاميّة (Ketuanan Islam) بديلًا عن السّيادة المالاويّة (Ketuanan Melayu) التي تدعمها منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة ومنظّمة الدّفاع عن الشعوب الأصليّة في ماليزيا. وخلال مقابلة أجريناها معه في عام ٢٠١٢م، أخبرنا توك غورو نيك عزيز (Tok Guru Nik Aziz)، الزّعيم الرّوحي للحزب الإسلامي الماليزي الذي كان حينها حاكم ولاية كلنتن دار النعيم (Kelantan)، أنّه «**توجد محكمتان في ماليزيا، وهما المحكمة المدنيّة والمحكمة الشرعيّة. ومن قال إنّ الأمر يجب أن يكون على هذا النحو؟ ففي زمن النبيّ محمّد، وفي زمن الخلفاء، كانت هناك محكمةٌ واحدة فقط**». كما صرّح بأنّه إذا سيطر حزبُه على الدّولة، لن توجد سوى محكمة واحدة، وهي المحكمة الشرعيّة. ومن هنا، فإنّ الحزب الإسلامي الماليزي يرفض الترتيب «العلماني» الذي يقيّد صلاحيّات المحكمة الشرعيّة في نطاق القوانين الإسلاميّة العائليّة والقضايا الجنائيّة الشخصيّة على مستوى الولايات، بينما المحكمة المدنيّة العليا هي التي تتولّى حاليًّا النظر في جميع أنواع القضايا، سواء على مستوى الولايات أو المستوى الفيدرالي. وقد مرّر الحزب قانونيْن يُقرّان تطبيق الحدود والقصاص في ولاية كلنتن دار النعيم في عام ١٩٩٣م وولاية ترغكانو دار الإيمان (Terengganu) في عام ١٩٩٩م، لكنّه عجز عن إنفاذهما بسبب القيود المفروضة على المستوى الفيدرالي. وما زال الحزب يعمل على التطبيق الشّامل للشريعة رغم التراجع الجزئي للتحالف المعارض الذي ينتمي إليه، وهو التّحالف الشّعبي (Pakatan Rakyat) بقيادة أنور إبراهيم، إلى جانب حزب عدالة الشعب وحزب العمل الديمقراطي. إذ ترى قياداتُ الحزب الإسلامي الماليزي أنّ إقامة الدّولة الإسلاميّة واجبٌ على عموم المسلمين:

«إنّ حُكْمَ البلاد وإدارتها يدخلان بالفعل ضمن الواجبات الدينيّة. ويظهر ذلك في تولّي رسول الله ﷺ رئاسة وزراء أوّل دولة إسلاميّة في المدينة المنوّرة وإشرافه يوميًّا على إدارة شؤونها... ففي دستور السّماء،

وهو القرآن، أنزل الله ﷻ الوحي الذي لا يأمر بالصّلاة والصّوم فحسب؛ بل يشمل القوانين الجنائيّة، والجهاد، وتوزيع الميراث، والمعاملة القويمة لأسرى الحرب، وتشغيل العمّال، وقيادة الجنود، والتعامل مع الجرائم الجنسيّة، والاعتداءات على الممتلكات» (Nik Abdul Aziz 2010, 27-28).

ووفقًا لقيادات الحزب الإسلامي الماليزي، فإنّ التزام المسلمين بإقامة دولة إسلاميّة هو التزام متجذّر في نموذج محمّد رسول الله، ويقدّم الدستورُ المقدّس؛ أي: القرآن، القوانينَ والمعايير الأخلاقيّة التي يجب على الدّولة إنفاذها. ولم يطرح الجمعُ بين مفهومهم للتطبيق الواسع للشريعة والذي يمتد إلى جميع مجالات الحياة، وبين الفكرة المعاصرة لـ«الدولة القوميّة»؛ أيَّ إشكال عليهم. وهم يعتقدون أنّ الأحكام (hukum) التي نزل بها الوحيُ يجب أن تطبّقَ وأن تكون مبادئ توجّه أيَّ نظامٍ سياسي قائم (negara).

ولا تكمن المشكلةُ الحاليّة، من وجهة نظرهم، في ارتباط الإسلام بالدّولة؛ بل في هيمنة الزعماء «العلمانيّين» على الدولة. وتُشير كلمةُ «العلمانيّ» هنا إلى عدم التزام قادة منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة بالتطبيق الكامل للشّريعة، بما في ذلك الحدود الشرعيّة. ولم يكتفِ الحزبُ الإسلامي الماليزي بالدّعوة إلى تطبيق الحدود لعدّة عقود؛ بل قام بمأسسة برنامج يدعى **يوم الحدود** (Hari Hudud) يسعى من خلاله إلى تثقيف الجمهور العامّ وتوعيته بالشريعة الإسلاميّة. وفي الواقع، كان الكثيرُ من محاورينا في ولاية كلنتن دار النعيم يميلون إلى الردّ على أسئلتنا العامّة حول الشريعة، بكلام عن تطبيق الحدود. ونتيجة الحملة السياسيّة التي يقودها الحزبُ، تضخّم موقعُ الحدود الإسلاميّة في نماذج الشريعة التي يدعمها الكثير من أنصاره.

وفي مسار تحدّيهم لهيمنة المنظّمة والجبهة القوميّة، صاغ علماء الدّين القياديّون في الحزب الإسلامي الماليزي مفاهيم بديلة لتصوّر الأمّة الماليزيّة والتعدديّة الثقافيّة والتنمية الاقتصاديّة. واعتمادًا على المصادر الدينيّة التي تعلي من شأن التقوى مقابل العرق أو الهويّات الإثنيّة، يشدّد قادة الحزب على تفوّق الهويّات الإسلاميّة التقويّة على الهويّات المالاويّة. وفي نموذجهم حول السّيادة الإسلاميّة، يكون المسلمون بدل المالاويّين هم القادة الشرعيين والمواطنين الكاملين في الأمّة الماليزيّة. لكنهم يدعمون، بالرغم من ذلك،

تعيين قادة محليّين غير مسلمين، وتوزيع السّلع والخدمات بناءً على معايير الحاجة والطّبقة بدلًا من العِرق. وإضافة إلى ذلك، ينتقد قادة الحزب المشاريع الاقتصاديّة الضّخمة ونخبويّة مشروع الحداثة الذي تحمله المنظّمة والجبهة القوميّة، ويدافعون عن مقاربة اقتصاديّة شعبويّة ومنحازة طبقيًّا تُدمج الشريعة في مسارات الاستهلاك والتوزيع (انظر: Daniels 2013a) (الرّسم ٦,١).

ديناميّة العلاقة بين المنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة ومنظّمة المالايو القوميّة المتّحدة والحزب الإسلامي

يُتوَسط الصدامُ بين المشروع العلماني القومي للسّيادة المالاويّة الذي تقوده منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة في ماليزيا، ومشروع الشريعة الدّيني الشّامل للسّيادة الإسلاميّة الذي يقوده الحزب الإسلامي الماليزي؛ بواسطة النّشاط الدعوي للعديد من المنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة. وتنخرط منظّماتُ المجتمع المدني، على غرار حركة الشباب الإسلاميّة الماليزيّة، وجماعة الإصلاح الماليزيّة، وهيئة إكرام الماليزيّة، وجمعيّة علماء ماليزيا، ومركز البحوث والمعلومات حول الإسلام، والجمعيّة الإسلاميّة الصينيّة الماليزيّة، ورابطة المسلمين الهنود الماليزيّين، في طيفٍ واسعٍ من الأنشطة الدعويّة السّاعية إلى تعزيز المعرفة الإسلاميّة ونَشْرِها. وعمومًا، فإنّ هذه المنظّماتِ تدعم تطبيق الشريعة على نحو قويّ وشامل، بما في ذلك تطبيق أحكام الحدود الإسلاميّة، لكنّها تحمل أفكارًا متعدّدة عن كيفيّة إعداد الماليزيّين لذلك. لذا، فإنّ معظمها يُشدّد على أولويّة توعية الجمهور العامّ الماليزي، من المسلمين وغير المسلمين، بالشريعة و/أو تهيئة محيط اجتماعي أخلاقي ملائم قبل المرور إلى تطبيق أحكام الحدود والقصاص. ولم تتخلّ العديد من المنظّمات غير الحكوميّة المالاويّة الإسلاميّة بنفس درجة الحزب الإسلامي عن المماهاة بين الهويّات الإسلاميّة والمالاويّة، وظلّت ملتزمة بالسّيادة المالاويّة والسّيادة الإسلاميّة معًا. ومن أمثلة ذلك، ما أخبرنا به زيد قمر الدّين، رئيسُ جماعة الإصلاح الماليزيّة:

«بطبيعة الحال، من وجهة نظرٍ مبدئيّة، لا تعود السّيادةُ في نظرنا إلى المالايو؛ بل إلى نظام مسلمٍ أو إسلامي. ولئن كانت سيادتنا تتجاوز حدود ماليزيا الضيّقة، فإنّ المُشكلَ الرّاهن، في نظرنا، هو أنّنا كأمّة عالميّة منفصل

بعضنا عن بعض بواسطة الدّول القوميّة. ولذلك، فإنّ سياق سيادة المالايو لا يمثّل أساسَ صراعِنا. إنّما يمكننا تبريرُ ذلك؛ لأنّ مصطلح المالايو يشير في الواقع، وفق إحدى النظريّات؛ إلى شعبِ هذه المنطقة الذي تقبّل الإسلامَ. كما يذكر الدّستور أنّ مصطلح المالايو لا يعتبر، من وجهة نظر أيديولوجيّة، مصطلحًا عرقيًا؛ إنّما يُعرّف المالايو بوصفهم مسلمين. لذا، فإنّه ينشأ في هذه الحالة، تقارب قويّ بين المنظورين لو قلنا إنّ المالاويّة تعني الإسلام. لكن، علينا إقرار ذلك فعلًا... والدّفاع عن أن يكون الإسلام دستور المالايو. ولذلك يجب علينا التشبّث بهذا الفهم الصحيح. ومن هنا، تنشأ نقطة التقاء بين كلّ من يرى أنّ المالاويّة تعني الإسلام».

ورغم إيمانِ المنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة بحتميّة التحوُّل إلى نظام إسلامي، فإنها تثمّن الدّولةَ القائمة التي يقودها مسلمو المالايو. أمّا التوتّرات الحاليّة بين الماليزيّين المسلمين وغير المسلمين، فيعتقد العديدُ من أعضاء هذه المنظّمات أنّ وراءها قوى ماليزيّةً وقوى مسيحيّة عالميّة مجتمعة على محاربة الإسلام. وعلى سبيل المثال، أخبرنا الأستاذ زكريّا، عضو لجنة تنسيق تحالف المنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة، بأنّ «**اللّجنة المشتركة بين الأديان كانت وسيلةً لغير المسلمين، والمسيحيّين بخاصّة، كي يتسلّطوا على المسلمين**»[٥].

وما نودُّ إبرازَه في هذا الشأن، هو أنّ عددًا واسعًا ومتنوعًا من المنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة يلعب دورًا مهمًّا في مراقبة الدولة التي تقودها منظّمةُ المالايو القوميّة المتّحدة والحزب الإسلامي، حين يبدو أنهما ينتهكان الهيمنة الإسلاميّة أو المالاويّة. ولإثبات ذلك، نودّ أن نتناول بإيجاز حالتين من حالات النزاع. وتتعلّق الأولى بتشكيل وتسمية مجلس متعدّد الأديان تحت إدارة رئيس الوزراء في الحكومة الفيدراليّة. ففي أعقاب عددٍ من قضايا تحويل الدّيانة وحضانة الأطفال التي أثارت الكثيرَ من التّنازع والانشغال العامّ، شكّلت منظّماتُ الحقوق الليبراليّة ائتلافًا حول المّادة ١١ من الدّستور يطالب بالحرّية الدينيّة، وصاغت نصًّا قانونيًّا لإنشاء لجنة مشتركة بين الأديان في ماليزيا[٦]. وردًّا على ذلك، عقدت الحكومةُ الفيدراليّة

(٥) أسندنا أسماء مستعارة لمحاورينا ما لم يكونوا من الشخصيّات العامّة المشهورة.

(٦) ينصّ الفصل (١) ١١ من الدّستور الفيدرالي على أنّ «**لكلّ شخص الحقّ في اعتناق دينه** =

حواريْن بين الأديان، شارك فيهما المجلسُ الاستشاري الماليزي حول البوذيّة والمسيحيّة والهندوسيّة والسيخيّة، ومجلس التنمية الإسلاميّة الماليزي، ومعهد التفاهم الإسلامي الماليزي، قبل الإعلان أنّ ظروف ماليزيا لا تستدعي إنشاء لجنة مشتركة بين الأديان. كما تقابل مجلس التنمية الإسلاميّة ومعهد التفاهم الإسلامي، وهما مؤسّستا تفكير حكوميتان مرتبطتان بشبكة قوميّة من علماء الدّين الموالين للحكومة، مع ممثِّلي الطوائف الدينيّة الأخرى. وقد عارضت المنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة والحزب الإسلامي الماليزي الدّعوة إلى إنشاء لجنةٍ مشتركةٍ بين الأديان، إذ اعتبرتها اعتداءً على الإسلام وعلى حقوق المسلمين في ممارسة دينهم. وقد أصدر تحالف المنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة كتيّبًا إنذاريًا يمكن ترجمة عنوانه بما معناه: «**الإسلام في خطر. يجب عليك التحرّك، وزِّع هذه المعلوماتِ على أوسع نطاق. أسقطوا اللّجنةَ المشتركة بين الأديان**». وقد جاء في الكتيّب أنّ اقتراح ما سمّوه «**لجنة مشتركة بين المعتقدات**» هو بمثابة تعدٍّ على «**أحكام الله**» التي يجب أن تكون لها الأولويّة على معايير حقوق الإنسان الدوليّة التي سنّها البشر. وممّا ورد في كتيّب «**أسقطوا اللّجنة المشتركة بين الأديان**»:

«**إنّ هذه المعاييرَ الدوليّة لا تفرّق بين المسلمين وغير المسلمين. فبالنسبة إلى المسلمين، لن تعود الأحكام المنظّمة لحياتهم تُستقى من الإسلام؛ بل من المعايير الدوليّة التي سنّها البشرُ. والهدف من ذلك هو محو التعاليم الإسلاميّة المتناقضة مع تلك المعايير. وهذا يعني أنّ على الله الخضوع إلى المعايير الدوليّة، وهو ما ينسف قناعات المسلمين الدينيّة**» (٢٠٠٥، ٥ ـ ٦).

وعلى إثْر ذلك، نمت في صفوف المنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة وعموم معشر المسلمين مُعارضةٌ تجاه «**اللّجنة المشتركة بين الأديان**»، واعتُبر مصطلح «**التشارك بين المعتقدات**» و«**التشارك بين الأديان**» علامةً على مجهود منظّم تقوده مجموعات غير مسلمة بدعم دولي من أجل تقويض مكانة

= وممارسته، كما يحقّ له الدّعوة إلى دينه مع الالتزام بالبند الرّابع». ويوضّح الفصل (٤) ١١، في صيغة تنبيه، أنّه «**بمقتضى قانون الدّولة في ولايات كوالالمبور ولابوان وبوتراجيا، يمكن للقانون الفيدرالي أن يراقب أو يحدّ من الدّعوة إلى أيّ عقيدة أو معتقد ديني في صفوف الأفراد الذين يعتنقون الإسلام**». وتبعًا لذلك، سنّت العديد من الولايات تشريعاتٍ تضع قيودًا على دعوة المسلمين إلى أديان أخرى غير الإسلام.

الإسلام السّامية في ماليزيا. وحين قام معهدُ التفاهم الإسلامي الماليزي، وهو مؤسّسة التفكير الحكوميّة التّابعة لإدارة رئاسة الوزراء، باستئناف عملية تشكيل مجلس حواري متعدّد الأديان من جديد، كان تعيين اسم المجلس من بين القضايا الأساسيّة المطروحة للنقاش. ففي الاجتماع الافتتاحي، الذي حضرناه في عام ٢٠١٠م، كان المجلس يحمل اسم «**لجنة تعزيز التفاهم الدّيني والانسجام**»، وكان تحالفُ المنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة ورابطة العلماء الماليزيّين جزءًا منه. وهكذا رأت المنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة أنّ الدّولة، تحت قيادة منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة، بصدد الخضوع للأقليّات غير المسلمة النّافذة والمدعومة دوليًّا، وشعرت بضرورة مراقبتها وإعادتها إلى مسار الدّفاع عن الإسلام.

أمّا دراما النزاع الثانية، فتتعلّق بالجدل حول إمكانيّة السماح للكنيسة الكاثوليكيّة باستعمال لفظ «الله» (Allah) في نشريّتها الأسبوعيّة المعروفة باسم «البشير» (The Herald). وقد قوبل قرارُ المحكمة العليا الصادر في العام ٢٠٠٩م، والذي أقرّ حقّ الكنيسة الكاثوليكيّة الدّستوري في استخدام لفظ «الله»، بأعمال عنف وهجمات متفرّقة على دور العبادة المسيحيّة. وقد تقدّمت الحكومةُ التي تقودها منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة بطلبِ استئنافٍ ضدّ قرار المحكمة العليا، وحشدت فيالق من علماء الدّين الموالين لها من أجل البحث والكتابة في ضرورة أن يكون استخدام لفظ «الله» حكرًا على المسلمين. كما تمّ حثّ مجموعاتِ حقوق المالايو والمنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة على العمل ضدّ قرار المحكمة العليا. وقد برّر الكثيرون في البداية حظر استخدام المسيحيّين للفظ «الله» أساسًا بدعوى تجنّب بلبلة الماليزي العادي الذي قد يقرأ المنشورات الكاثوليكيّة المكتوبة باللّغة الماليزيّة. إلّا أنّ الحزب الإسلامي الماليزي وحزب عدالة الشعب رفضا هذا التعليل، وأيّدا علانيّة قرار المحكمة وحقّ المسيحيّين في استخدام لفظ «الله»، مُشيرين إلى استخدامه المتواصل منذ زمن طويل مِن قِبل غير المسلمين في المجتمعات النّاطقة بالعربيّة. وقد أوّل الحزبان محاولةَ حظر الاستخدام المسيحي للفظ بأنّه تعبيرٌ عن شوفينيّة مالاويّة. غير أنّ هذا الموقف «الكوزموبوليتاني»، الذي لا يقول بخصوصية مكانة مسلمي المالايو، لم يُقنع غالبيّةَ المسلمين الماليزيّين. أضف إلى ذلك اقتناع معظم المنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة

والمثقّفين المسلمين بالأدبيّات الغزيرة التي أنتجها علماء الدّين لإبراز أنّ لفظ «الله» مرتبط بشكل فريد بالتوحيد الإسلامي. وقبيل الانتخابات العامّة الثالثة عشرة بوقت قصير، اجتمع مجلس علماء الحزب الإسلامي الماليزي، وغيّر موقفه ليصير منسجمًا مع غالبيّة المجموعات الأكثر تنظيمًا ضمن معشر المسلمين الماليزيين. وفي ١٤ أكتوبر ٢٠١٣م، أصدرت المحكمة العليا حكمًا بالاجماع «**ضدّ السّماح للكنيسة الكاثوليكيّة باستخدام لفظ «الله» في نشريّتها المعروفة بالبشير، معتبرة أنّ الحكومة لم تنتهك حقوق الكنيسة الدستوريّة بمنعها من استخدام هذا اللفظ**» (Malay Mail Online October 14, 2013). ومن ثَمّ، فقد مثّل انحيازُ المنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة إلى موقف حكومة منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة، كابحًا لسعي الحزب الإسلامي نحو تطبيق مقاربته التعددية إثنيًّا، ودفعه إلى إعادة النظر في المصادر الدينيّة وتأويلها من جديد. ومن هنا، يمكن القولُ إنّ ديناميّة العلاقة بين المنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة ومنظّمة المالايو القوميّة المتّحدة والحزب الإسلامي، تعمل على تعزيز مركزيّة السّيادة المالاويّة والإسلاميّة وإعادة إنتاجها وتكريس هيمنتها.

أخوات الإسلام وأنور إبراهيم والمنظّمات غير الحكوميّة العلمانيّة

ومع ذلك، فإنّ مشاريع الشريعة الهيمنية هذه تواجه تحدّيًا متصاعدًا من قبل منظّمة «أخوات الإسلام»، وحزب عدالة الشعب بقيادة «أنور إبراهيم»، ومنظّمات حقوق الإنسان العلمانيّة. وتُعتبر أخوات الإسلام منظّمةً نسويّة وحقوقيّة إسلاميّة، تؤلّف بين المفاهيم الإسلاميّة، وثقافة «حقوق الإنسان» المهيمنة عالميًا، والمساواة الجندريّة، والفردانيّة «العلمانيّة». وتُشجّع المنظّمة العديدَ من الباحثين الدوليّين النّاشطين ضمن شبكتها، على غرار «أمينة ودود» و«شاد سليم فاروقي» و«عبد الله أحمد النعيم»، على إعادة تأويل مصادر الشريعة في اتجاهٍ يجعلها تتوافق مع «الحقوق الليبراليّة» للأفراد، والمساواة الجندريّة المتكاملة، والدّولة القوميّة «العلمانيّة». وقد كتب عبد الله أحمد النعيم، وهو باحث في الإسلام وحقوق الإنسان ذو صيت عالمي، في أحد أعداد نشريّة أخوات الإسلام يقول:

«بدلًا من اعتبار الأصول العلمانيّة والدينيّة لحقوق الإنسان عدوّيْن على طرفي نقيض، أودّ أن أؤكّد على الترابط بين الإسلام وحقوق الإنسان والعلمانيّة المعرَّفة بأنّها الحياد الدّيني للدّولة. وفي الواقع، أنا أحتاج إلى أن تكون الدّولةُ محايدةً تجاه الدّين حتى أتمكّن من أن أكون مسلمًا عن اقتناع حرّ، وليس خوفًا من سلطات الدّولة القسريّة» (3 ,2007).

وعلى عكس المنظّمات المالاويّة والإسلاميّة التي ناقشناها آنفًا، يَعتبر «عبد الله أحمد» الحيادَ الدّيني للدّولة متوافقًا مع أصول الإسلام. وقد توصّل إلى هذا الموقف من خلال قطعِ الرّوابط التأويليّة المتينة مع المصادر النصيّة للشّريعة، واستخدام منهجيّة متحرّرة من المقاربة الحرفيّة التقليديّة، تُدرج «الفاعليّة البشريّة» في التحولات المبكّرة للوحي والتأويل والممارسة. ومن هذا المنظور، تغدو المعاني المعجميّةُ والتقنيّة لنصوص الوحي منغرسة في سياقات تاريخيّة مخصوصة، من أجل التعامل مع قضايا ومشاغل ووضعيّات معيّنة. ويرى وائل حلّاق (Hallaq 2004, 45-48) أنّ مثل هذه المنهجيّات الجديدة مطلوبةٌ من أجل إعادة صياغة النظريّة الفقهيّة التقليديّة حتى تتوافق مع «**القيم والمؤسّسات والمعرفيّات (الإبستيمولوجيّات) النّافذة**» للحداثة المهيمنة عالميًّا. وفي هذا المسار نفسه، طالب «شاد سليم فاروقي»، أستاذ القانون في جامعة مارينيسيا للتكنولوجيا، بإنشاء «لجنة مشتركة بين الديانات» وإقرار إصلاحات قانونيّة في اتجاه تحقيق الحريّة الدينيّة في ماليزيا:

«يجب إنشاءُ لجنة مشتركة بين الديانات يمكنها المساعدة على وضع بعض القواعد الأساسيّة. ويجب إخبارُ الدّعاة الدينيّين أنّه لا يُوجد دين يحتكر الحقيقةَ بمفرده؛ وأنّه تُوجد طرقٌ عديدة لبلوغ الخلاص... وعلى غرار الحقّ في الدّعوة، يمثّل الحقُّ في تغيير الدّيانة جزءًا من الحقّ الدّستوري والدّولي في الحريّة الدينيّة. ورغم أنّ تغيير الدّيانة يظلّ قرارًا شخصيًّا صميمًا، فإن ممارسته لا بدّ أن تُنظّم بقانون في حالِ أثّر سلبيًّا في حقوق الآخرين. وقد أظهرت قضيّة الرّقيب مَانْيَان مُورْثِي (Sgt. Manian Moorthy) **مؤخّرًا مقدارَ الألم والمعاناة الذي يمكن أن يخلّفه تغييرُ الزّوج لديانته على زوجته التي لم تغيّر دينَها»** (6 ,2007).

وبدلًا من الهيمنة المالاويّة والإسلاميّة، يشجع فاروقي على التعدديّة

الدينيّة وحريّة المؤمنين بجميع المعتقدات في نشر أديانهم. كما ينادي أيضًا بإصلاح القوانين التي تحكم قضايا تغيير الدّيانة والرّدة من أجل مواءمتها مع القوانين الدوليّة والضمانات الدستوريّة و«روح الإسلام» التي تشمل مبدأ عدم الإكراه في الدّين (المرجع السّابق).

أمّا أخوات الإسلام، فتخطّ على غرار العديد من الباحثين المسلمين المنخرطين في شبكتها؛ طريقًا إصلاحيّة ضمن التقليد الخطابي الإسلامي مختلفًا عن النظريّة الفقهيّة الكلاسيكيّة وأصولها. فهي تجمع بين مفاهيم الشريعة المعاد صياغتها والمفاهيم الغربيّة الحديثة حول «المساواة الجندريّة»، والحقوق المدنيّة الفرديّة، وخوصصة الدّين. كما تعارض أخوات الإسلام أيضًا إنفاذ الحدود الشرعيّة وفرضها، إذ ترى أنّها تنطوي على تمييز ضدّ المرأة وتنتهك استقلاليّة الأفراد وحريّاتهم المدنيّة. وقد انتقد «شانون شاه»، أوّل عضو ذكر في أخوات الإسلام والمحرّر المساعد لنشريّتها، القوانين الجنائيّة للشريعة التي فرضتها الدّولة:

«الحقّ، إنّ تحويل الخطايا الشخصيّة إلى جرائم ضدّ الدّولة يغيّر جذريًا علاقة المؤمن بربّه، من علاقة تقوى شخصيّة إلى علاقة إكراه. كما تتحوّل بذلك علاقةُ الفرد الشخصيّة بإلهه إلى قضيّة سياسةٍ عامّة. وفي أيّ ديمقراطيّة معقولة، حين يكون للسياسات العامّة آثارٌ بعيدة المدى على هذا النحو، يحقّ للجمهور العامّ مناقشتُها بكثافة وطرح أكبر عدد ممكن من الرؤى المتباينة حولها بشكل متحضر» (2007, 15).

وبهذا، فإنّ «شانون شاه» يُصوّر القيمَ الأخلاقيّة الإسلاميّة بوصفها مسائل شخصيّة وخاصّة ينبغي أن تكون خارجَ نطاق السياسة العامّة للدّولة. وعلاوة على ذلك، فإنّ ما يعتبره تدخُّلًا سافرًا للدّولة في قضايا الأخلاق الشخصيّة بشكل يؤثّر سلبًا في المسلمين وغير المسلمين، ينبغي أن يكون موضوع نقاش مفتوح في المجتمع المدني. وبذلك، تدعم هذه المفصلة للقيم الأخلاقيّة الإسلاميّة، مع خوصصة الاعتقاد، والديمقراطيّة التشاركيّة والتعدّديّة، علمنة أوسع للمجتمع الماليزي.

تُموضع أخوات الإسلام نسويَّتَها، إذن، ضمنَ منظورٍ «علماني ديني» يعيد النّظرَ في النصوص الدينيّة ويُعيد تفسيرَها من أجل أن تتوافقَ مع ثقافة

«حقوق الإنسان» المهيمنة عالميًا ومع المفاهيم الغربيّة عن «المساواة الجندريّة» المتناظرة. وقد جادل العديد من الباحثات المنخرطات في أخوات الإسلام عن أن الثقافات الأبويّة للكثير من علماء الدّين التقليديّين قد أثّرتْ في قراءاتهم النّصوص الدينيّة، بحيث صاغوا أحكامًا متحيّزة جندريًا هي التي تبنّاها الفقهاءُ في ماليزيا وفي مجتمعات إسلاميّة أخرى. وبالتالي، فإنّ أخوات الإسلام تتحدّى بفعاليّة التأويلات المحليّة للإسلام التي تتضمّن تمييزًا ضدّ النساء، وتنتهك «الحقوق الإنسانيّة» الكونيّة للمرأة التي أقرّتها «اتفاقيّة القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة» (CEDAW)، وتُشجّع على إعادةِ تأويل الشريعة بما يتوافق مع مواثيق الحقوق الإنسانيّة الدوليّة. كما تنادي أخوات الإسلام بإصلاحات جوهريّة في قوانين الأحوال الشخصيّة الشرعيّة، وإعادة تعريف الجندر والزواج في النظريّة الفقهيّة الإسلاميّة، من أجل تمكين المسلمين المعاصرين «**من تحقيق أهدافِ العدالة والمساواة والإنصاف التي تُعتبر من صميم المبادئ القرآنيّة ومقاصد الشريعة**» (Norani Othman 2005, 9). وعلى غرار العديدِ من الإصلاحيين المسلمين، تستخدم «نوراني عثمان»، وهي واحدةٌ من مؤسِّسات أخوات الإسلام، مفهوم «مقاصد الشريعة» في تآلف مع أفكار أخرى راجت في نسخ مستهلّ القرن الحادي والعشرين الغربية من الحداثة. وتذكّرنا «كارا واليس» (Cara Wallis) بارتباط الحداثات بالجندر (Wallis 2013, 18). فعلى عكس الصيغة المحليّة السائدة للحداثة التي تدافع عنها منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة والعديد من المنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة، ترفض أخوات الإسلام نموذجَ العلاقات الجندريّة التقليدي المختلّ، لصالح التصور النسوي الغربي عن العلاقات الجندريّة المتكافئة[٧]. وهذا التصور عن «العلاقات الجندريّة»، هو ما تزعم أخوات الإسلام أنّه متوافقٌ مع مقاصد الشريعة.

(٧) ترى أيهوا أونج (Aihwa Ong) أنّ النّساء المالاويّات قد كان لهنّ مكانة أرفع نسبيًا من الرّجال بسبب تشديد المبادئ العُرفيّة على التوافق الجندري ومبادئ القرابة الثنائيّة. وفي وصفها للسياق الذي أطلقت فيه الدّولة تحت قيادة المنظّمة القوميّة «حملةَ أسلمة» في مواجهة الحركات الدعويّة الصّاعدة خلال عقد الثمانينيات، تؤكّد أونج أنّ «**هذا الصراع بين الدّولة الرأسماليّة والأمّة الإسلاميّة أدّى إلى تعميق اللامساواة الجندريّة في المجتمع الماليزي**» (Ong ١٩٩٠م، ٢٧٢). مع ذلك، تؤكّد العديد من دراسات القرابة أنّ نموذج العلاقات الجندريّة المختلّ الذي تتبنّاه الدّولة تحت قيادة المنظّمة القوميّة والمنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة؛ متجذّرٌ منذ تاريخ طويل في المجتمع الماليزي. واستنادًا =

ورغم أنّ النساءَ المالاويّاتِ اللاتي تحدّثنا إليهنّ في رئاسة الحكومة ينتقدن الرؤيةَ النسويّة لأخوات الإسلام، فإنهنَّ أعلَمْنَنَا أيضًا بانخراطهنّ في نقاشاتٍ مع المنظّمة حول العديد من المسائل القانونيّة المتعلّقة بالنساء. وعلى سبيل المثال، في مقابلة بحثيّة مع مجموعة من الخبراء النساء في مؤسّسة التنميّة الإسلاميّة الماليزيّة، قالت لنا خبيرةٌ تدعى هارياتي (Haryaty):

«حسنًا، أهمّ ما نعرفه عن أخوات الإسلام أنّها منظّمة نِسويّة. لذلك، فإنّ غالبيّة ما يناضلن من أجله يرتبط أساسًا بالنسويّة. نعم، هنّ يعتقدن فعلًا أنّ بعض القوانين الشرعيّة تميّز ضدّ المرأة، لكنّ الواقع عكس ذلك. وتعتمد طريقتنا في التعامل مع أخوات الإسلام على النّقاش، حيث نستدعيهنّ أحيانًا حين نريد تعديل بعض القوانين، ونجادلهنّ في ذلك. لكنّ الضّغط يأتي من أخوات الإسلام، وليس من تجاهُلِ الحكومة لما يناضلن من أجله، إذ تمتلك الحكومة مشروعًا راجعت بمقتضاه جميع القوانين بعمق، ونحن مستعدّون دائمًا إلى سماع رأيهنّ فيه. إنّها في الأساس حركة نسويّة، ولذلك، من الصعب أن نأخذ منهنّ مقترحًا لنُضيفَه إلى قوانين الشريعة».

وبالمثل، أخبرتنا الدّكتورة زليخة بنت قمر الدّين، نائبةُ مدير مؤسّسة التفكير الحكوميّة المعروفة بمعهد التّفاهم الإسلامي الماليزي، أنّ مؤسّستها قد استدعت أخوات الإسلام العديدَ من المرّات للمشاركة في حلقاتها الدراسيّة. وقد نوّهت إلى أنّ مقاربة أخوات الإسلام تختلف اختلافًا جذريًّا عن المقاربة «التقليديّة» للمؤسّسة، **«التي نأخذ فيها بعين الاعتبار مشاكل المجتمع الذي تطبّق فيه الشريعة ونحاول جعله متوافقًا مع القوانين»**. كما قارنت الدّكتورة زليخة بين نموذج العلاقات الجندريّة الذي تدعمه أخوات الإسلام، والنموذج الذي تعتبره قائمًا على الشريعة:

«لقد تناقشنا معهنّ في السّابق، غير أنّهن ينحدرن من خلفيّة فكريّة

= إلى عمل ميداني أجراه خلال عقد الستينيات، يفسّر بانكس (Banks) التعايشَ بين الهرميّة الجندريّة الذكوريّة و«**الحريّة الواسعة للنساء المالاويّات**»، ملاحظًا أنّ «**المالايو ببساطة لا يعتبرون الشريعة الدينيّة أداةَ قسر، بل يرون فيها أداةَ تأويل للعالم الاجتماعي والطبيعي، ودليلًا لإنشاء نظام اجتماعي قابل للعيش. ذلك أنّ التمتّع بالحريّة في مجالات معيّنة، لا يعني تساوي الجميع أمام القانون في بقيّة المجالات الأخرى، كما لا يعني أيضًا أنّ القوانين المختلّة تتضمّن تأويلات قهريّة**» (Banks 1983, 67).

مختلفة تمامًا، وهو ما يجعل النقاش بيننا عسيرًا. لقد دعيناهنّ إلى مؤتمر حول حقوق الإنسان... وخرجن منه بفكرة مختلفة عنّا... كما خرجنا نحن بفكرة مختلفة عنهنّ. لكن كان من الصّعب التوفيق بين الفكرتين، إذ ما يزال الرّجل رئيس العائلة بحكم أنّه، لن أقول الأقوى؛ بل الأقدر جسمانيًّا على حمايتها، والقول بعكس ذلك يؤدّي إلى إضعافه. لكن، إذا توفّرت لدى المرأة هذه القدرة، فيجب عليها حينها مساعدة الرّجل. لذلك، نحن نتحدّث عن مفهوم المساواة في سياق المعاونة والمساعدة والتكافل. خذ مثلًا حالةَ جنرالٍ يقود حربًا، فهو سيحتاج إلى مساعدة المحيطين به لاتخاذ قرارات صائبة، ولا يمكنه اتخاذ مثل هذه القرارات دون استشارة، أي دون اللجوء إلى المشورة. لكنّ أخوات الإسلام لا يَضَعْنَ في اعتبارهنّ المشورة حين يتحدّثن عن رئيس العائلة، وحينها يغدو ترؤّسُ الرّجل للعائلة عُنفًا زوجيًّا، والحال أنّنا حين نتحدّث عن العائلة المسلمة، فنحن نتحدّث عن عائلة يُكرّس فيها مفهوم المشورة على نطاق واسع، كما يُكرّس فيها مفهوم الخليفة، القائم على الأمانة. وحين نتناول مفهومَ الخليفة دون الضروريّات الأخرى التي تستتبعه، فإنّ الأمرَ سيصير في غاية السّوء».

وعليه، يوجد تفاعلٌ وتبادلٌ واسعٌ بين أخوات الإسلام والمؤسّسات الإسلاميّة التّابعة للحكومة الفيدراليّة وبعض المنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة الأخرى، بما يتوافق مع تعريف «زكيّة سليم» (Zakia Salim, 2011) للتّفاعلات بين الحركة النسويّة وحركة الإسلام السياسي النسائيّة في المغرب الأقصى بما هي **«ترابطات متبادلة»**، حيث **«تشير إلى تشابُك... هذه الحركات... وكيف شكّل بعضُها خطاباتِ بعضٍ وسياساته وأشكال انتظامه»**. وبالمثل، نرى وجودَ ترابطاتٍ متبادَلةٍ بين المشروع النسوي لأخوات الإسلام ومشروع الشريعة الذي تقوده منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة في ماليزيا. فعلى نحو ما لاحظت الخبيرة هاتاري آنفًا، تنصت الحكومة إلى آراء أخوات الإسلام وتتفاعل مع مشاغلهنّ حول التمييز الجندري. كما أشار خطاب الدّكتورة زليخة إلى ضرب من الترابط المتبادل، عبر تبنّيها منظورًا جندريًّا يراعي الإنصاف في معاملة النّساء ومشاركتهنّ في صناعة القرار ضمن إطار علاقات جندريّة تقليديّة غير متكافئة تخضع إلى قيادة الذكور. وفي إحدى زياراتنا للمحكمة الشرعيّة في إقليم كوالالمبور

الفيدرالي، أخبرنا قاضٍ شرعي بحماس أنّهم عيّنوا مؤخّرًا امرأتيْن قاضيتيْن في سابقةٍ هي الأولى من نوعها[٨]. وعلاوة على ذلك، تناقش نور حفصة حميد (Norhafsah Hamid, 2015) بعض الإصلاحات التي أقرّتها الحكومةُ الفيدراليّة استجابة لتشكيّات أخوات الإسلام، والتي شملت تغييراتٍ في القوانين المنظّمة لتعدّد الزوجات ولتطليق الرّجال للنساء بمجرّد القول وللممتلكات الزوجيّة. ومن ناحية أخرى، انخرطت أخوات الإسلام بنشاط في إعادةِ النّظر في النصوص الدينيّة واقتراحِ تغييراتٍ في طريقة تطبيق أحكام الشريعة في مادّة الأحوال الشخصيّة. وعلى سبيل المثال، طالبت «نوراني عثمان» و«زينة أنور»، خلال مقابلاتنا البحثيّة المنفصلة معهما، بالإصلاح من داخل إطار الشريعة التقليديّة القائمة. وقد انتقدت الدّكتورة نوراني طريقةَ ممارسةِ تعدُّد الزوجات في العديد من الولايات، بينما طرحت زينة أنور مشكلة التناقضات بين الطريقة التي يفترض أن تفعل بها نظريّة الحقوق الجندريّة التقليديّة، وممارسات النّساء وتجاربهنّ الفعليّة. فعِوضَ الانغلاقِ على ثنائيّات متعارضة؛ يتشابك مشروعا الشريعة الإصلاحي والمعياري، ويشكّل كلٌّ منهما جزئيًّا خطابَ الآخر.

وعلى غرار أخوات الإسلام، يؤوّل أنور إبراهيم، زعيمُ حزب عدالة الشعب والتحالف المعارِض (التحالف الشعبي)، مفهومَ مقاصد الشريعة على نحوٍ خلّاقٍ ليرفد به نموذجَه الديمقراطي والتعدّدي عن سيادة الشّعب. ففي بيانٍ صحفيٍّ أصدره حزبُ عدالة الشعب، صرّح أنور:

«أعتقد أنّ مقاصدَ الشريعة تمثّل مبادئَ حوكمةٍ مهمّة لا تتعارض مع مبادئ الديمقراطيّة. وفي هذا الشأن، سيظلّ التحالف الشعبي يسترشد بمبادئ العدالة الشّاملة، والحوكمة الرّشيدة، والمساءلة، والشفافيّة، والكفاءة، في سبيل تحقيق مصلحة الشّعب العامّة» (Anwar Ibrahim 2012).

فأنور إبراهيم يؤوّل مقاصد الشريعة بوصفِها «مبادئ حوكمة» موجّهةً نحو

---

(٨) ترى سيلفيا فريسك (Sylvia Frisk, 2009) أنّ تنامي التديّن النسائي قد فتح مجالات أوسع أمام النّساء ليكسبن مزيدًا من السّلطة. وفي ذلك، تقول إنّ «**النّساء بمقدورهنّ، من خلال الخطاب الإسلامي عن التقوى، مناقشة العلاقات الجندريّة وتغييرها وتشكيل حياتهنّ بفاعليّة في توافق مع المثل القائمة في الإسلام الأرثوذوكسي (القويم)**» (2009, 23).

تحقيق المصلحة. ويختلف هذا الاستعمال لمفهوم مقاصد الشريعة، كما هو الحال بالنسبة إلى أخوات الإسلام، عن التصوّر الكلاسيكي الذي وضعه أبو حامد محمد الغزالي (توفي في ١١١١م) وحدّد بمقتضاه قائمةً مضبوطة من المقاصد، وهي: حِفْظُ الدّين والنّفس والعقل والنّسل والمال. ويقبَل عالمُ الدّين المصري يوسف القرضاوي، وأنور إبراهيم، والعديدُ من علماء الدّين المعاصرين من مختلف التوجّهات الدينيّة والإيديولوجيّة، التنقيحَ الذي طرحه تقي الدّين بن تيميّة (توفي في ١٣٢٨م) لقائمةِ المقاصدِ وجعلِها منفتحةً على جميع القيم (Kamali 2006, 116-119). ويعتبر القرضاوي بعضَ عناصر الديمقراطيّة مُلْزِمةً للمسلمين؛ لأنّها تمثّل وسائلَ ضروريّةً لتحقيق مقاصد الشريعة كما هي مستمدَّةٌ من نصّ الوحي (Feldman 2007, 112). وعلى النقيض من ذلك، يرى أنور إبراهيم أنّ تطبيق مبادئ الحوكمة، المستمدّة من نصوص الوحي والمصادر الأجنبيّة، ضمن ديمقراطيّة ليبراليّة، يعد تجسيدًا لمقاصد الشريعة.

وإلى جانب ذلك، يحاولُ أنور إبراهيم من خلال مفهومه عن العدالة الشّاملة تعويضَ نموذج الأمَّة الذي تتبناه منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة والذي يكرّس هيمنة مسلمي المالايو، إذ تطرح فكرتُه عن السّيادة الشعبيّة صورةَ أمّةٍ كونيّة، تنزع كلّ تفوّق عرقي أو ديني عن الدّولة، وتعمّم المواطنة المتساوية على جميع الماليزيّين. وبالتالي، فهي فكرة تسعى إلى استبدال هيمنة المالايو والإسلام، بنظام سياسي تعدّدي علماني. وعلى خلاف الأحزاب السياسيّة الأخرى، ينحدر أعضاء حزب عدالة الشعب من أعراق وأديان متعدّدة، وإن ظلّت قيادته مالاويّة. كما يشغل الحزب موقعًا وسيطًا في التحالف المعارض بين حزب العمل الديمقراطي، ذي التوجّه الاشتراكي الديمقراطي والمكوّن الصيني في الأساس، والحزب الإسلامي الماليزي ذي التوجّه السياسي الإسلامي. وباعتبار خلفيّة أنور إبراهيم بوصفه ناشطًا إسلاميًّا شبابيًّا ونائب رئيس وزراء سابق، ونظرًا لالتزامه الرّاهن بنقل النّظام السياسي من التسلطيّة الانتخابيّة للتحالف الحكومي بقيادة الجبهة القوميّة إلى أفق ديمقراطي ليبرالي، فإنّ ذلك يهيّئه إلى لعب دور الوسيط بين حزبي المعارضة المتباينين (انظر: Allers 2013). غير أنّ رؤيته «العلمانيّة الدينيّة» ـ الجامعة بين المبادئ والمقاصد والغايات الإسلاميّة الكليّة، والتعدديّة

والديمقراطيّة الليبراليّة وأفق البناء القومي الاحتوائي ـ تواجه تحدّيًا جدّيًا في مواجهة تنامي نزوع القوى الإسلاميّة والمالاويّة إلى الاتحاد من أجل الحفاظ على موقعها وترسيخ هيمنتها.

وتلقى أفكار أخوات الإسلام وحزب عدالة الشعب بقيادة أنور إبراهيم حول الحدّ من تطبيق الدّولة للقوانين الشرعيّة ودعم التعدديّة والعلمانيّة؛ موافقةً قويّة من قِبل حزب العمل الديمقراطي والمنظّمات الحقوقيّة الليبراليّة غير الإسلاميّة. وكما يشير طلال أسد (Talal Asad 1986, 105)، فإنّه من المهمّ لأنثروبولوجي الإسلام أن يهتمّ بالأدوار التي يلعبها المسلمون وغير المسلمين في تحولات السّلطة الديناميّة. فعلى الرغم من أنّ هذه المنظّمات غير الحكوميّة وغير الإسلاميّة لا تتحدّث من داخل التقليد الخطابي الإسلامي، فإن مشاريعها الاجتماعيّة والسياسيّة تتفاعل مع أنصار مختلف مشاريع الشريعة. وفي ماليزيا، يشكّل غيرُ المسلمين قرابة ٣٥ بالمائة من السّكان، وتلعب خطاباتهم حول الشريعة دورًا مهمًّا في السياسة. وقد عبّر «كيم ليت سيانغ» (Kim Lit Siang) و«كاربال سينغ» (Karpal Sing)، وهما من القيادات التاريخيّة لحزب العمل الديمقراطي، منذ زمنٍ طويل عن معارضتهما لحملات الحزب الإسلامي الماليزي الدّاعية إلى إقامة دولة إسلاميّة وإلى توسيع نطاق تطبيق الشريعة. ففي عام ١٩٩٠م، قال كاربال سينغ في تصريح شهير إنّه لن تقوم **«دولة إسلاميّة إلّا على جثّتي»**. ذلك أنّ الإيديولوجيا الاشتراكيّة الديمقراطيّة لحزب العمل تتصوّر ماليزيا علمانيّة تسود فيها القوانينُ المدنيّة عِوَضَ القوانين الدينيّة. ويرى الحزب أنّ توجّه المسلمين الماليزيّين نحو تدعيم مكانة الشريعة وتعزيز مجالها ينحرف عن المقصد والطبيعة الأصليّة للدستور الفيدرالي الصادر في عام ١٩٥٧م. ففي مقابلةٍ أجريناها مع الدّكتور راماسامي (Ramasamy)، نائب رئيس وزراء حكومة ولاية بينانغ (Penang) التي يقودها حزبُ العمل الديمقراطي، أخبرنا بما يلي:

«بالنسبة إلى حزبنا، فهو ينادي بماليزيا علمانيّة، ماليزيا لجميع الماليزيّين. ونحن لا نوافق على تطبيق أحكام الحدود أو إنشاء دولةٍ إسلاميّة، إذ ما زلنا نؤمن أنّ الدّستور علماني بالأساس. ورغم أنّ الإسلام هو ديننا الرّسمي، فإن ممارسة الأديان الأخرى مسموحٌ بها في هذا البلد.

ولذلك، وإن كان الحزب الإسلامي الماليزي جزءًا من هذا التحالف، فنحن نعارض تطبيق أحكام الحدود المستمدّة من الشريعة. نحن لن نوافق على ذلك، ولن نتراجع عن موقفنا هذا... أمّا عن الجبهة القوميّة، فهم منخرطون بدورهم في اللّعبة الإسلاميّة. فمن جهة، يزعمون الانفتاح، لكن في الآن نفسه... لو كنت مسلمًا.. وأردت مغادرة الإسلام، فسيكون عليّ التوجّه إلى المحكمة الشرعيّة. وفي رأينا، فإنّ غير المسلمين يتوجّهون رغمًا عنهم إلى المحكمة الشرعيّة. وكمثال على ذلك، حالة عائلة قام فيها الأب بتغيير ديانة الأبناء. وحين أرادت الأمّ رفع قضيّة ضدّه، أخبروها بالتوجّه إلى المحكمة الشرعيّة. لماذا يجب عليها التوجّه إليها؟ هذه المحكمة لا تُلزم سوى المسلمين. وهذه بعض المسائل التي لسنا راضين عنها... وإلى جانب ذلك، توجد حالة طفل غيّروا ديانته في سنّ السّابعة. كيف يمكن تغيير ديانة شخص في هذا العمر؟ مجدّدًا، هذا ينافي الدّستور. ورغم ذلك، فإنّ المحكمة المدنيّة تلزمك بالتوجّه إلى المحكمة الشرعيّة. لكن، هل يتوقّع المرء أن تنصفه هذه المحكمة؟».

ورغم إشارة الدكتور رامسامي إلى مغالاة كاربال سينغ نسبيًّا في معارضته تطبيق الحدود وإقامة دولة إسلاميّة، فإنّه اعتبر موقفَه صحيحًا ويمثّل حزبَ العمل الديمقراطي. فمن منظور الحزب، الاعتراف بـ«الإسلام دين الفيدراليّة» ضمن الدّستور، يندرج ضمن صياغة علمانيّة، ويجب أن يظلّ كذلك. وبالتالي، فإنّ الحزبَ يعتبر إحالة قضايا غير المسلمين إلى المحاكم الشرعيّة حين يتحوّل أزواجهم إلى الإسلام، مُنافيًا للعلمانيّة المتأصّلة في الدّستور الفيدرالي.

وتدافع المنظّماتُ غير الحكوميّة العلمانيّة، مثل صوت الشّعب الماليزي وحركة الوعي القومي، عن الحقوق الليبراليّة التي تتعارض غالبًا مع السياسات العامّة الحكوميّة ومواقف النّشطاء الإسلاميّين. فعلى غرار حزب العمل الديمقراطي، تريد المنظّمات الحقوقيّة الليبراليّة غير الحكوميّة توسيع نطاق العلمنة في المجتمع الماليزي، وهي تعارض أيّ تعزيز لصلاحيّات المحاكم الشرعيّة. وفي هذا الإطار، كتب أنيل نيتو (Anil Netto)، المثقّف الهندي النّاشط في حركة الوعي القومي، قائلًا:

«في عام ١٩٨٨م، أقرّت حكومةُ رئيس الوزراء السيّد مهاتير محمّد تعديلاتٍ دستوريّةً مُثيرةً للجدل شملت المادّة ١٢١ (أ١) التي تنصّ على أنّ المحاكم المدنيّة (رغم كونها محاكم فيدراليّة) لا تتمتّع بأيّة صلاحيّات في القضايا التي تدخل في ولاية المحاكم الشرعيّة (وهي محاكم إسلاميّة تعمل في مستوى الولايات، لها صلاحيّات على المسلمين في مسائل معيّنة من قانون الأحوال الشخصيّة). ومنذ ذلك الحين، نشأت أزمةٌ بسبب تضارب القوانين، وغياب حدود واضحة بين صلاحيّات نظامي القضاء المدني والإسلامي... وهذا لا يحلّ مشكلةَ المواطنين الذين غيّروا دينَهم ولا يعتبرون أنفسَهم من حينها مسلمين؛ أو الزوجين غير المسلمين اللذين يتحوّل أحدهما إلى الإسلام بعد الزواج» (2007, 100).

وعلى خطى أخوات الإسلام والمثقّفين النّاشطين في شبكتها، تدافع حركة الوعي القومي عن دولة علمانيّة محايدة دينيًّا من شأنها تعميم المساواة في الحقوق على جميع مواطني الدّولة القوميّة، ولا تتبنّى سياسة عامّة منحازة إلى قوانين مجموعة دينيّة معيّنة وقيمها الأخلاقيّة، بما في ذلك الأغلبيّة المسلمة. كما تعتبر الحركةُ التحويرَ الطفيف في صلاحيّات المحاكم الشرعيّة تحت حكم السّيد مهاتير محمد بمثابةِ خرقٍ لمبدأ سيادة المحاكم المدنيّة في الدّستور الفيدرالي لعام ١٩٥٧م. أضِفْ إلى ذلك وجودَ مسائل خلافيّة أخرى ما زالت تتقاسم فيها المحاكم المدنيّة والشرعيّة الصلاحيّات نفسها، وخاصّة القضايا التي تشمل مسلمين وغير مسلمين.

وتشدّد المنظّماتُ الحقوقيّة الليبراليّة غير الحكوميّة المناهضة للشريعة على العلمانيّة الليبراليّة وعلى ما تعتبره انتهاكات لـ«حقوق الإنسان» في ظلّ التطبيق الجاري للقوانين الإسلاميّة. وقد أفادني تان سينج (Tan Seng)، وهو ناشطٌ شابّ التقيتُه في مكتب منظّمة صوت الشّعب الماليزي في بيتالينج جايا (Petaling Jaya)، بأنّ «**حريّة الدّين حقّ أساسي، ويجب ألّا تتدخّل الدّولة في المعتقدات الشخصيّة**». كما تدعو هذه المنظّماتُ إلى إلغاء القوانين الجنائيّة الشرعيّة، وتسلّط الضوءَ على انتهاكات مبادئ العلمانيّة الليبراليّة والتعدديّة الثقافيّة في ظلّ سلسلة القضايا الرّاهنة المثيرة للجدل حول قوانين الأحوال الشخصيّة المستقاة من الشريعة، وترى أنّ هذه القضايا تعكس الهيمنةَ المالاويّة والإسلاميّة التي ينبغي استبدالها بتعدديّة

ثقافيّة «كوزموبوليتانية». وقد أصدرت منظّمةُ صوت الشّعب الماليزي تقريرًا سنويًا ينتقد أثر تطبيق الدّولة للقوانين والمعايير الأخلاقيّة الشرعيّة في حياة المسلمين وغير المسلمين. حيث يذكر تقرير ماليزيا لحقوق الإنسان الصّادر في عام ٢٠٠٩م:

«يفرِض تقنينُ «المعايير» و«القيم» و«الأخلاقيّات» الإسلاميّة في تشريعات الدّولة قيودًا مباشرة على المسلمين وعلى غير المسلمين بشكلٍ غير مباشر. ويتمّ تطبيق الأحكام الشرعيّة في جميع أنحاء البلاد وتحكم جزءًا واسعًا من حياة المسلمين. كما يخضع المسلمون إلى قيودٍ على «الفجور» رغم حظر استهلاك الكحول والقمار والاختلاط... وعلى غرار السنة الماضية، شهدت سنة ٢٠٠٩م تظاهرات عديدة لمجموعات مالاويّة إسلاميّة تدعو إلى فرض سيادة القوانين الإسلاميّة والشرعيّة على حساب الأديان والقوانين الأخرى في البلاد، وعلى كلّ الدّاعين إلى الحريّة الدينيّة والمساواة بين الأديان». (SUARAM 2009, 119-127)

إنّ هذه المنظّماتِ غير الحكوميّة وغير الإسلاميّة التي تتبنّى ثقافة حقوق الإنسان المهيمنة عالميًّا والمفاهيم العلمانيّة حول الاستقلاليّة الفرديّة والشخصيّة عن القواعد الأخلاقيّة المفروضة من الدّولة؛ تَعتبر فرضَ الدّولة للمعايير الأخلاقيّة الإسلاميّة والمكانة العليا الممنوحة للإسلام، انتهاكاتٍ لحقوق الإنسان. وبالتالي، فإنّ هذه المنظّمات تمثّل حلقات أساسيّة في نشر قيم الحداثة الغربيّة المهيمنة عالميًّا، بما في ذلك الدولة القوميّة العلمانيّة المحايدة على ما يُفترض، وخصخصة الدّين، والتعدديّة الليبراليّة.

وبالنظر إلى تعدُّد قضايا تغيير الدّيانة وحضانة الأطفال والرّدة التي حظيت باهتمامٍ عامٍّ وواسع، والخلافات التي دارت حول استخدام لفظ «الله» و«اللّجنة المشتركة بين الأديان»، يمكننا القولُ إنّ المنظّماتِ الحقوقيّة الليبراليّة وأنصارها قد تفاعلت بكثافة مع حكومة منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة وغيرها من أنصار مشاريع الشريعة. غيرَ أنّ هذا التّفاعل كان أشدّ عدائيّة وأقلّ توافقًا مقارنة بالتّرابطات المتبادلة التي لاحظناها آنفًا بين مشاريع النسويّات المسلمات ومشروع الشريعة لمنظّمة المالايو القوميّة المتّحدة. وبدلًا من الخطابات المتشابكة والمتداخلة، تُشيرُ النقاشاتُ الدائرةُ بين

المنظّمات غير الحكوميّة العلمانيّة والمؤسّسات والأحزاب والمنظّمات الإسلاميّة، إلى مواقف إيديولوجيّة جامدة ومتصلّبة. ويلاحظ تامر مصطفى (Tamir Moustafa 2013, 797) أن وضعية «**الحقوق الليبراليّة في مقابل الشريعة أدّت بوضوح إلى تعميق الانقسامات في ماليزيا، وحوّلت إلى حدٍّ ما الانقسام الرئيس من انقسام عرقي إلى انقسام ديني**». كما يجادل بأنّ تدخّل فاعلين خارجيّين وتصوّر «تهديدات» تحدق بالإسلام أو بمعاشر الأقليات قد ساهم في دفع الطّرفين قدمًا إلى تبنّي مواقف متعارضة. وإلى حدّ ما، فإنّ ثنائيّات الحقوق الليبراليّة ومشاريع الشريعة المعياريّة المتصارعة بصدد أن تتطرف وتتحول إلى أصوليّات متعارضة بشكل مطلق: أصوليّة علمانيّة وأخرى دينيّة. فمعسكر الحقوق الليبراليّة متشبّث بقناعاته حول الدّستور الفيدرالي الأصلي لعام ١٩٥٧م بأنّه دستور علماني يطرح مخطّطًا من أجل ماليزيا علمانيّة، وبوجوب أن تعلو صلاحيّات المحاكم المدنيّة على المحاكم الشرعيّة، وأن تكون الدّولة محايدة إزاء العرق والدّين. بينما يتمسّك معسكر مشروع الشريعة، من ناحية أخرى، بيقينه أنّ للمالايو الأصليّين وللإسلام مكانة خاصّة في الدّستور، وأنّهم الحكّامُ الشرعيّون لماليزيا القادرون على إعادة تشكيل البنى القانونيّة دفاعًا عن الإسلام و/أو عن عرقهم.

خلاصة

تُعتبر السياساتُ الثقافيّةُ للدّين والعِرْق والأُمَّة في ماليزيا أساسيّةً لفهم الديناميّات الاجتماعيّة والسياسيّة، بما في ذلك تصدّعات الائتلافات الانتخابيّة. وفي حين يجد الحزب الإسلامي الماليزي شريكيْه في التحالف الشعبي المعارض؛ أي: حزب العمل الديمقراطي وحزب عدالة الشعب؛ متّحديْن مع منظّمات حقوق الإنسان العلمانيّة غير الحكوميّة ومنظّمة أخوات الإسلام في الحملات الحقوقيّة الليبراليّة، يرى شريكاه أنّه يقف في الطرف المقابل. ففي سبيل «الدّفاع عن الإسلام»، يشعر الحزب الإسلامي الماليزي بضرورة العمل مع منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة؛ أي: عدوّه الرئيس في مجال السياسة الانتخابيّة. وتبرز النزاعات المتواصلة المتمحورة حول ثنائيّات متعارضة: بين الحقوق الليبراليّة والشريعة، بين التعدديّة وسيادة الإسلام

والمالايو، بين العلمانيّة السياسية والإسلام السياسي، مدى تفاعل مشاريع الشريعة مع غيرها من المشاريع الاجتماعيّة والسياسيّة. ففي حين تميلُ مشاريعُ الشريعة العلمانيّة الدينيّة عند أخوات الإسلام وحزب عدالة الشعب، نحو التآلف مع حزب العمل الديمقراطي والمنظّمات الحقوقيّة الليبراليّة العلمانيّة، نجد مشاريع الشريعة المعياريّة ـ بما فيها المشروع القومي العلماني للمنظّمة القوميّة، ومشروع الحقوق المالاويّة، والمشروع الإسلامي التقليدي للحزب الإسلامي، والمشروع الدّعوي للمنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة ـ تتضافر مع بعضها البعض دفاعًا عن امتيازات المالايو والمسلمين وهيمنتهم. وبالإضافة إلى ذلك، عندما تتخذ منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة أو الحزب الإسلامي مواقف عمومية في الدراميات النزاعيّة يُرى أنّها لا تدافع كما ينبغي على سيادة المالايو والإسلام، فإنّ المنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة الوسيطة تضغط عليهما من أجل تغيير موقفِهما. وكما يلاحظ تامر مصطفى (Mustapha 2013) ببراعةٍ، فإنّ حملات المطالبة بالحقوق الليبراليّة هي ما يغذّي نزعةَ الوحدة المالاويّة والإسلاميّة، حيث تُفَسَّر هذه التحدّياتُ في الغالب على أنّها تهديداتٌ للإسلام ولصور الأُمّة الهيمنيّة التي يحتلّ المالايو والمسلمون قمّةَ هرمِها الاجتماعيّ.

ويتناقض الترابطُ المتبادل بين مشروع أخوات الإسلام النسوي ومشروع الشريعة الذي تقوده منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة، مع التعارُض العدائي بين مشروع الحقوق الليبراليّة وطيفٍ واسعٍ من مشاريع الشريعة المعياريّة. فالنسويّات المسلمات يطرحن حُججًا للإصلاح نابعةً من صلب الممارسات الاجتماعيّة القائمة، في حين تُدمج المؤسّساتُ الإسلاميّة الحكوميّة منظورًا جندريًّا ضمن نموذجها الإسلامي المعياري عن العلاقات الجندريّة. ويتطلّب هذا التداخل بين مشروعي الشريعة الإصلاحي والمعياري تفاعلًا بين تصوّر كلّ منهما للحداثة. ولذلك نقول إنّ الحداثة العلمانيّة لأخوات الإسلام، بنموذجها الغربي النسوي للمساواة الجندريّة، قد أثّرت في حداثة منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة المشحونة جزئيًّا بالدّين، وجعلتها أكثر اهتمامًا بوضعيّة النساء ومعاملتهنّ. إلا أنّ تحالفَ أخوات الإسلام المتواصل مع المنظّمات الحقوقيّة الليبراليّة العلمانيّة، جعلها هدفًا لفتوى أصدرها مؤخّرًا مجلسُ فتاوى سلاغور دار الإحسان، أعلن فيها أنّ المنظّمة قد انحرفت عن

تعاليم الإسلام بسبب تبنّيها الليبراليّة والتعدديّة الدينيّة[٩]. وهذا ما يدلّ على أنّه من الممكن التسامح مع تحدّي المعايير الجندريّة القائمة، لكن لا تسامحَ مع التحدّي الذي يواجه التراتبيّاتِ العرقيّةَ والدينيّة.

لقد دفع الاستقطابُ المتصاعد بين مشروع الحقوق الليبراليّة ومشاريع الشريعة المعياريّة القوى المالاويّةَ المهيمنةَ نحو نمطٍ يتّسم بالنزوع أكثر نحو الشريعاتيّة، وتبنّي حداثة مشحونة بالدّين، والتّشديد على تصوّر تراتبي للأمّة يهيمن فيه المالايو. كما تعرف صيغ الحداثة الغربيّة المهيمنة عالميًّا والتي تروّجها أخوات الإسلام وحزب عدالة الشعب وحزب العمل الديمقراطي ومنظّمات حقوق الإنسان العلمانيّة، انحسارًا بسبب الانتقال نحو حداثة أشدّ تأثّرًا بالدّين ضمن مجال عامّ تتّسع فيه سطوة الإسلام المعياري. وتُشير العديد من التطوّرات الرّاهنة إلى أنّ الصيغة العلمانية جزئيًّا التي طالما دافعت عنها منظّمة المالايو القوميّة المتّحدة، بصدد التحوّل حاليًّا نحو مزيد من الاصطباغ بالشريعة. وعلى سبيل المثال، يُشاع أنّ إدارة رئاسة الوزراء بصدد صياغة سياسات فيدرالية جديدة بشأن الرّدة، ونظام محاكم شرعيّة يكون متساويًا مع النّظام القضائي المدني. وإلى جانب ذلك، تدرس الحكومة الفيدراليّة حاليًّا مع حكومة ولاية كلنتن دار النعيم التي يقودها الحزب الإسلامي الماليزي، مجموعة من القوانين الجنائيّة الإسلاميّة، بما في ذلك تطبيقُ أحكام الحدود والقصاص في هذه الولاية الساحليّة الشرقيّة[١٠]. وعلاوة على ذلك، يشهد التزاوج الرّاسخ بين تصوّر تراتبي للأمّة يهيمن فيه المالايو المسلمون وتصوّر أفقي يشمل مواطنين متعدّدين ومتساوين (انظر Daniels 2005) تفكُّكًا متزايدًا بفعل النزوع المتسارع نحو نظام حكم يقوده المالايو المسلمون.

ومن جهة أخرى، نرى أنّه إذا تمّ تطويرُ قدرٍ من الترابط المتبادل بين مشروع الحقوق الليبراليّة ومشاريع الشريعة المعياريّة، فإنّ ذلك من شأنه

---

(٩) تقدّمت أخوات الإسلام بطلب مراجعةٍ قضائيّةٍ لهذه الفتوى الدينيّة التي صدرت في بيان رسمي بتاريخ ٣١ يوليو ٢٠١٤م (Malay Mail Online November 6, 2014).

(١٠) في يونيو ٢٠١٥م، وافق مؤتمر الحزب الإسلامي الماليزي على اقتراح قطع علاقاته مع حزب العمل الديمقراطي بعد أن قطع هذا الحزبُ السياسي العلماني علاقاتِه برئيس الحزب الإسلامي إثر إصرارِه على تطبيق الحدود في ولاية كلنتن دار النعيم (Today June 2015, 11).

أن يفتح الطريق أمام إمكانات جديدة. ولتسهيل ظهور أشكال جديدة من المواطنة والحكم، يجب على المالايو المسلمين المهيمنين أن يتيحوا مجالًا أوسعَ لحقوق الأقليّات والأفراد ضمن رؤاهم الإسلاميّة المعياريّة، كما يجب على ناشطي حقوق الإنسان العلمانيّين الماليزيّين أن يستعدّوا للاعتراف بقدر أمتن من الترابط بين الدّولة والإسلام في مفاهيمهم عن العلمانيّة السياسية.

البيبليوغرافيا

1 - Abdul Samat Musa. 2003. An Overview of the Historical Background of Islamic Law and Its Administration Under the Federal Constitution. In Kajian Syariah dan Undang-Undang, ed. Irwan Mohd Subri, Md Yunus Abd Aziz, Abidah Abdul Ghafar, Dina Imam Supaat, and Syahirah Abdul Shukor, 95-108. Kuala Lumpur: Kolej Universiti Islam Malaysia.

2 - Abdullah Alwi Haji Hassan. 1996. The Administration of Islamic Law in Kelantan. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

3 - Abdullahi Ahmed An-Na'im. 2007. Negotiating Authenticity and Justice. Baraza! 1(3): 3-4. ACCIN. 2005. Bantah Penubuhan IFC. Kuala Lumpur: Secretariat ACCIN.

4 - Allers, Charles. 2013. The Evolution of a Muslim Democrat: The Life of Malaysia's Anwar Ibrahim. New York: Peter Lang Publishers.

5 - Anwar Ibrahim. 2012. Hudud and UMNO's Politics of Desperation. PKR Press Release, August 25. http://www.keadilanrakyat.orgı. Accessed 29 October 2013.

6 - Asad, Talal. 1986. The Idea of an Anthropology of Islam. Occasional Papers Series. Washington, DC: Georgetown University for Contemporary Arab Studies.

7 - Asham Ahmad. 2011. Moderation in Islam: A Conceptual Analysis of Wasat?iyyah. TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World 4: 29-46.

8 - Banks, David J. 1983. Malay Kinship. Philadelphia, PA: ISHI.

9 - Burhani, Ahmad Najib. 2012. Al-Tawassut? wa-l I'tidâl: The NU and Moderatism in Indonesian Islam. Asian Journal of Social Science 40(5-6): 564-581.

10 - Case, William. 2014. Malaysia in 2013: A Benighted Election Day (and Other Events). Asian Survey 54(1): 56-63.

11 - Daniels, Timothy P. 2005. Building Cultural Nationalism in Malaysia: Identity, Representation, and Citizenship. New York: Routledge.

12 - 2007. Liberals, Moderates, and Jihadists: Protesting Danish Cartoons in Indonesia. Contemporary Islam 1: 231-246.

13 - 2013a. PAS in Kedah: Cultural Politics of Pigs and Development. Contemporary Islam 7(2): 155-172.

14 - 2013b. Islamic' TV Dramas, Malay Youth, and Pious Visions for Malaysia. In Performance, Popular Culture, and Piety in Muslim Southeast Asia, ed. Timothy P. Daniels, 105-133. New York: Palgrave MacMillan.

15 - Djamour, Judith. 1959. Malay Kinship and Marriage in Singapore. London: Athlone Press.

16 - Feener, R. Michael. 2013. Shari'ah and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia. Oxford: Oxford University Press.

17 - Feldman, Noah. 2007. Shari'ah and Islamic Democracy in the Age of al-Jazeera. In Shari'ah: Islamic Law in the Contemporary Context, ed. Abbas Amanat, and Frank Griffel, 104-119. Stanford: Stanford University Press.

18 - Firth, Raymond. 1946. Malay Fishermen: Their Peasant Economy. London: Kegan Paul, Trench, Trubner. Frisk, Sylva. 2009. Submitting to God: Women and Islam in Urban Malaysia. Seattle, WA: University of Washington Press.

19 - Hallaq, Wael B. 2004. Can the Shari'a Be Restored? In Islamic Law and the Challenges of Modernity, ed. Yvonne Yazbeck Haddad, and Barbara Freyer Stowasser, 21-53. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

20 - 2009. Shar:_'a: Theory, Practice, Transformations. Cambridge: Cambridge University Press.

21 - Hardwick, Patricia A. 2013. Embodying the Divine and the Body Politic: Mak Yong Performance in Rural Kelantan, Malaysia. In Performance, Popular Culture, and Piety in Muslim Southeast Asia, ed. Timothy P. Daniels, 77-103. New York: Palgrave Macmillan.

22 - Holland, Dorothy, D.M. Nonini, C. Lutz, L. Bartlett, M. Frederick-McGlathery, T.C. Guldbrandsen, and E.G. Murillo Jr. 2007. Local Democracy Under Siege. New York: New York University Press.

23 - Kamali, Mohammad Hashim. 2000. Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.

24 - 2006. An Introduction to Shar:_'ah, 2006. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers. Kamarulnizam Abdullah. 2003. The Politics of Islam in Contemporary Malaysia. Bangi, Malaysia: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

25 - Keller, Janet Dixon, and F.K. Lehman. 1991. Complex Concepts. Cognitive Science 15: 271-291.

26 - Liow, Joseph Chinyong. 2009. Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia. Oxford: Oxford University Press.

27 - Martinez, Patricia. 2008. Muslims in Malaysia: Notions of Human Rights Reform, and Their Contexts. In Islam and Human Rights in Practice, ed. Shahram Akbarzadeh and Benjamin MacQueen, 118-141. New York: Routledge.

28 - Moustafa, Tamir. 2013. Liberal Rights Versus Islamic Law? The Construction of a Binary in Malaysian Politics. Law and Society Review 47: 771-802.

29 - Netto, Anil. 2007. Changing Dynamics in Malaysia's Multi-Cultural Society. In Working for Democracy: Footprints from Civil Society in Malaysia, 99-122. Petaling Jaya: Women's Development Collective.

30 - Nik Abdul Aziz. 2010. Rebah, Bangkit dan Terus Bangkit. Unit Komunikasi Menteri Besar (UKMB Resources): Kota Bharu.

31 - Norani Othman. 2005. Introduction: Muslim Women and the Challenge of Political Islam and Islamic Extremism. In Muslim Women and the Challenge of Islamic Extremism, ed. Norani Othman, 1-10. Petaling Jaya: Sisters in Islam.

32 - Norhafsah Hamid. 2015. Sharia Family Law in Malaysia-Gender Equality, Is It a Myth? Unpublished Paper.

33 - Ong, Aihwa. 1989. Center, Periphery, and Hierarchy: Gender in Southeast Asia. In Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching, ed. Sandra Morgen, 294-305. Washington, DC: American Anthropological Association.

34 - 1990. State Versus Islam: Malay Families, Women's Bodies, and the Body Politic in Malaysia. American Ethnologist 17(2): 258-276.

35 - zyürek, Esra. 2006. Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey. Durham, NC: Duke University Press.

36 - Peletz, Michael G. 2002. Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia. Princeton, NJ: Princeton University Press.

37 - 2013. Malaysia's Syariah Judiciary as Global Assemblage: Islamization, Corporatization, and Other Transformations in Context. Comparative Studies in Society and History 55(3): 603-633.

38 - Salime, Zakia. 2011. Between Feminism and Islam: Human Rights and Sharia Law in Morocco. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

39 - Shad Saleem Faruqi. 2007. Constitutional Perspectives on Freedom of Religion. Baraza! 1(3): 5-8. Shanon Shah. 2007. Can Personal Expressions of Faith be Treated as Crimes Against the State? Baraza! 1(3): 14-15.

40 - Singh, Bilveer. 2009. Malaysia in 2008: The Elections That Broke the Tiger's Back. Asian Survey 49(1): 156-165. SUARAM. 2009. Malaysia Human Rights Report 2009. Petaling Jaya: SUARAM Kommunikasi.

41 - Wallis, Cara. 2013. Technomobility in China: Young Migrant Women and Mobile Phones. New York: New York University Press.

42 - Weiss, Meredith L. 2006. Protest and Possibilities: Civil Society and Coalitions for Political Change in Malaysia. Stanford, CA: Stanford University Press.

43 - 2013. Malaysia's 13th General Elections: Same Result, Different Outcome. Asian Survey 53(6): 1135-1158. Yusoff Hashim. 1977/78. Hukum Kanun dan Undang-Undang Melayu Lama Dalam Sejarah Kesultanan Melaka. Jurnal Sejarah Jilid XV.

القسم الثالث

الشريعة والجندر

الفصل السابع

مرويّاتٌ جندريّة عن الخبرة
في الماليّة الإسلاميّة والتمويل الإسلامي في ماليزيا

لورا إلدر (Laura Elder)

مقدّمة

على خطى التوجّهاتِ النظريّة الحديثة في الأنثروبولوجيا، نهتمّ بدراسة الإسلام بوصفه تقليدًا خطابيًّا، ونسعى إلى فحص طرقِ المعرفة والوجود المتضمَّنةِ في سلاسل من التأويل البشري، التي تتموضع ضمن السياقات الاجتماعيّة وتربطها ببعضها. وضمن هذه الصياغة، لا يتحدّد الإسلام بوصفه مقولة كونيّة؛ بل بوصفه سلسلة من التأويلات الثقافيّة المخصوصة التي يمكن أن تمتدَّ عبر الزّمان والمكان، اعتمادًا على بناء حلقات أو شبكات تأويليّة بين السّياقات (Asad 1993; Bowen 2012; Mahmood 2005; Moumtaz 2015). والتفكّر المتضمّن في مثل هذا الفهم للإسلام ـ أي: اعتبار النصّ المقدّس غير متمايز عن الممارسة وغير متعارض معها، وإنما هو ما يوجّه الممارسة ويشرعنها، ثم تُوجِّهُ الممارسةُ بدورها تأويلاتِ النص المقدس (Asad 2006, 256) ـ يضاهي التفكّر في الاقتصاديّات بوصفها مجموعة نصيّة من النظريّات المضمّنة بدورها في الممارسة. وقد صاغ هذه النّظرة إلى الاقتصاديّات بوصفها تحولات ثقافيّة، باحثون في الاقتصاديّات والماليّة (Callon 1998; MacKenzie 2008)، وباحثون في الإسلام والاقتصاديّات (Mitchell 2002, 2005, 2009). وكمثال على ذلك، بيَّنَ دونالد ماكينزي (Donald Mackenzie) ويوفال ميلو (Yuval Millo) أنّ نجاحَ نظريّةِ تسعير الخيارات في جميع الأسواق لا يعود إلى «اكتشاف» أنماطِ تسعيرٍ موجودةٍ مسبقًا؛ بل إلى الكيفية التي تغيرت بها اجتماعيةُ السّوق لكي يتوافقَ الأداء مع تنبُّؤاتِ النظريّة (Mackenzie &

Millo 2003). وفي هذا المقام، سننشغل بفحص التقاطع بين هذين التقليدين الخطابيّين في نظريّة الماليّة الإسلاميّة وممارستها.

ومنظورًا إليها من قِبل أنصارها باعتبارها رائدةَ الممارسة الاقتصاديّة الأخلاقيّة البديلة، تُعدُّ الماليّةُ الإسلاميّة ـ التي تعرّف عمومًا بأنها توفير الأدوات الماليّة المصمّمة على نحو يجعلها متوائِمةً مع إطارٍ استثماري خالٍ من الفائدة يُحدّده الإسلام أو الشريعة الإسلاميّة ـ من أسرع القطاعات نموًّا في صناعة الخدمات الماليّة المعولمة (Clement M. Henry and Wilson 2004; Shanmugam and Zahari 2009; Zawya State of the Global Islamic Economy Report Team 2014). ولعلَّ من أبرز سمات هذه السّوق، تلك التنافُسيّةَ المتصاعدة بين أنظمة مجلس التعاون الخليجي وأنظمة بلدان جنوب شرق آسيا، والدّور الذي تلعبه النساءُ الماليزيّات في تأويل الامتثال إلى الشريعة وفي خلق منتجاتٍ جديدة (Bahry 2005; Metcalfe 2011; Pollard and Samers 2013; Rethel 2010). وعلى النقيض من ذلك، تُعتبر صناعة الماليّة الإسلاميّة في المراكز الماليّة الأخرى، صناعة ذكوريّة بالأساس. لكن الأهمّ، أنّ ماليزيا تخالف بذلك معاييرَ الماليّة الدوليّة السّائدة حول العالم، حيث يمثّل النساءُ أقليّةً صغيرة في مؤسّسات الصّناعة والحوكمة الماليّة العولميّة (Fisher 2012; Ho 2009; Zaloom 2006). وسنسعى هنا عبر تتبّعِ مسار جندرة هذه الأسواق، إلى تقييم جهودِ ماليزيا التنافسيّة لمراكَمَةِ رأسِ مالٍ مادّي واجتماعي، بوصفها مزوّدًا ووسيطًا عولميًّا لما يُعتبر ماليّةً إسلاميّة.

لكن، بينما قام العديدُ من الباحثين بتوثيق الاستيعاب المتواصل للدّين من قبل الدّول القوميّة، وعلى وجه الخصوص في القارّة الآسيويّة، حيث يُعاد تشكيلُ الممارسة الإسلاميّة حسب مقتضياتِ عقلانيّةِ السّوق الحسابيّة (El-Gamal 2006; Fang 2014; Hefner 2010; Rudnyckyj 2010)، فإنّنا نهتمّ من جهتنا بفَحْصِ التقاطُعَاتِ بين هذه التقاليد الخطابيّة من وجهةِ نظرٍ تحليليّةٍ جندريّة. وقد قام العديدُ من الأنثروبولوجيين في بلدان العالم المركزيّة، بتوثيق تقسيم العمل الجندري في الأسواق الماليّة؛ ومن ذلك، توثيق الآثار المدمّرة للذكوريّة العدوانيّة بوصفها كفاءةً خلال ساعات العمل، وللّهْوِ ذي الطابع الجنسي خارج ساعات العمل، في وال ستريت (Fisher 2012; Ho 2009; Zaloom 2006). كما أظهر الباحثون النسويّون كيف يرتكز تراكمُ رأس

المال على أنظمةِ إعادةِ الإنتاج الاجتماعي، إضافة إلى تميّز الدّورة الرّاهنة من العولمة بالتراكم البدائي ـ أي: التراكم عبر الاحتيال والسلب والعنف ـ المجندر بشكل أساسي، والذي يخلّف آثارًا متباينة على كلٍّ من الرجال والنّساء (Davidson 2010; Enloe 2013; Pearson 2011; Pollard 2012).

وقد ارتبط ظهورُ نخبةٍ عَبْرَ قُطْرِيَّةٍ مِن خُبراء الشريعة، بعولمةِ شركاتِ الخدمات الماليّة الإسلاميّة، وباهتمام شركات الخدمات الماليّة «التقليديّة» بعرض خدماتٍ ماليّةٍ إسلاميّة. وفي هذا الخصوص، يجادل الجغرافيّون بأنّ اكتساب المراكز الإقليميّة لمجلس التعاون الخليجي قدرًا مهمًّا من السّلطة، بوصفها مراكز ربط شبكيّة، إنّما يعود إلى الترابط القوي للمجالس الشرعيّة ضمن المنطقة وبين المنطقة والمراكز الماليّة التقليديّة (نيويورك ولندن) (Bassens et al. 2012, 95-97). في المقابل، ترتبط الشركات القائمة في كوالالمبور ارتباطًا وثيقًا بمنطقة الخليج ولندن، دون أن يكون لها أيّ روابط مباشرة بنيويورك. كما تمثّل دبي والمنامة وكوالالمبور (ولندن على نحو متزايد) مراكز تعليميّةً محوريّةً للتدريب وتداول الخبرة في الماليّة الإسلاميّة (Bassens et al. 2012). لكن بينما يُعتبر الماليزيّون فاعلين أساسيّين في الماليّة الإسلاميّة، حيث يتمّ استيراد خبرتهم إلى منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا إلى حدّ أن غدا «**معظمُ المتخصصين في دبي من الماليزيّين**» (Bassens et al. 2012, 346)؛ فإنّ خبرة النساء الماليزيّات تكاد تكون غائبة بالكامل ضمن هذه الترابطات عبر القطريّة. وحول هذا الغياب، علّقت باحثةٌ كبيرة في مؤسّسة ماليّة إسلاميّة مموّلة من الحكومة، وعضو مجلس شرعي في بنك محلي كبير بقولها:

«عدتُ لتوِّي من مائدة نقاش مستديرة (حول الماليّة الإسلاميّة) في دورهام انتظَمَت نهايةَ شهر آذار/ مارس، وكنتُ المرأةَ الوحيدةَ الحاضرة إلى جانب إحدى الطالبات. ففي الغرب نفسِه، يبقى دورُ النّساء في الماليّة الإسلاميّة خافتًا للغاية. إنّ تان سري زيرتي [Tan Sri Zirti، محافظة البنك المركزي الماليزي] وداتو سري زارينا أنور [Dato Sri Zarina Anwar، الرئيسة السّابقة لهيئة الأوراق الماليّة] سيّدتان خارقتان، ولا يوجد في مجلس الخدمات الماليّة الإسلاميّة نساء بخلاف تان سري زيرتي».

وهكذا، على عكس المجالات الأخرى حيث تهيمن نماذجُ متنوعة من

السُّلطة التأويليّة والاعتقاد والممارسة الدينيّين على التشكيلات القوميّة (Feener 2014)؛ فإنّ خدماتِ الماليّة الإسلاميّة، وبوصفها نماذجَ معولمة من الممارسة القويمة؛ أمرُها موكولٌ إلى مجموعةٍ مركزيّة من الخبراء النّافذين فحسب. وهذا أمرٌ في غاية الأهميّة؛ لأنّ ارتفاع مستوى الخبرة يتولّد معه قدرٌ معتبر من الأرباح ومن السّلطة.

وفي دراسةٍ استقصائيّةٍ حول صناعة الماليّة الإسلاميّة، أشار علماءُ الشريعة أنفسُهم إلى أنّ «**التركّز المفرط**» لبعض العلماء «**النجوم**» في العديد من مجالس الشركات يُمثِّل خطرًا يتهدّد هذه الصناعة. وفي هذا الخصوص، صرّح الشيخ عبد الله سعود آل ثاني، محافظ البنك المركزي القطري ورئيس مجلس الخدمات الماليّة الإسلاميّة، وهي إحدى الهيئات المحدّدة لمعايير تشكيل الشركات في هذه الصناعة، قائلًا: «**بوجود أكبر خمسين عالِمًا شرعيًّا في ٧٠٪ من مجالس مؤسّسات الماليّة الإسلاميّة، يكون من الواضح أننا نواجه خطرًا كبيرًا في شدّة اعتمادنا على هؤلاء العلماء، وهو ما ينبغي إعادة النّظر فيه**» (Islamic Finance News 2013, 3). ولا نجد بين هؤلاء العلماء الخمسين الكبار أيّ امرأة، وهذا الإقصاء للنّساء من «**نادي الشركات**»؛ يعني: أنهن غيرُ قادراتٍ على تحصيل السلطة نفسِها والمنافعِ نفسِها التي يتحصّل عليها الرجالُ (Eden and Hampson 1998). وفي الواقع، يتمثّل أحد أهمّ معايير الخبرة، في القدرة على صياغة الأجندات ـ أي: في شقِّ قنوات تأويليّة جديدة، وبالتالي وضع قواعد ومعايير جديدة، وشق قنوات جديدة لتحقيق الأرباح من خلال ابتكار مُنتجات جديدة (Strange 2002, 2004).

وفي ما يلي، سنهتمّ أيضًا بالكيفية التي يتشابك بها التمويل «**التقليدي**» (أي: تزايد هيمنة الأنشطة الماليّة على الأنشطة الإنتاجيّة في الاقتصاد العولمي) مع سوقِ التمويلِ الإسلامي المزدهرة. يعتبر التأصيل التقليدي (الجنيالوجيا التقليدية) للماليّة الإسلاميّة أنها محاولة لإعادة فرض الرقابة الاجتماعيّة على الأسواق الرأسماليّة، من خلال تعديلها بشكل يشجّع على الاستخدام الإنتاجي لرأس المال (أي: ربط رأس المال بالاستخدام الإنتاجي عن طريق حظر الفائدة) والشفافيّة (أي: الحدّ من عدم اليقين وتعزيز التشارك العادل في المخاطر). من جهة أخرى، وإضافة إلى التعقيد، تتشابك الماليّةُ الإسلاميّة أيضًا مع بنى التّراكم وأنظمته في السّوق الرأسماليّة

العولميّة. وكمثال على ذلك، تتبّع بيل مورير (Bill Maurer) تشابكَ منتجاتِ الرّهن العقاري الإسلاميّة مع منتجات الرّهن العقاري التقليديّة من خلال تجميعِها معًا في أسواق المشتقّات بالولايات المتّحدة الأمريكيّة (Maurer 2006). وبخصوص المستهلكين، أظهر باحثون آخرون اعتماد المستهلكين على تأويلات الخبراء (بدل تأويلاتهم الخاصّة) بشأن المنتجات الإسلاميّة الصحيحة، ومراوحتهم في غالب الأحيان بين اقتناء المنتجات التقليديّة والمنتجات الإسلاميّة (Maurer 2005, 2006; Henry and Wilson 2004). في هذا الفصل، سنبرز خصوصًا كيف يتمّ تأويلُ الخبرة الماليّة الإسلاميّة وتقييدها بضوابط جندريّة، في خضمّ اندماج تحولات التمويل والأسلمة في الدّول القوميّة، وعلى وجه التحديد في حالة ماليزيا.

المنهجيّة

تستند الحُججُ التي سنطرحها لاحقًا إلى ستّة أشهر من العمل الإثنوغرافي الميداني في كلٍّ من كوالالمبور (ماليزيا) والدّوحة (قطر) خلال عامي ٢٠١٣ و٢٠١٤. وفي هذا العمل الميداني، أجرينا في كِلَا البلديْن مقابلاتٍ مع محلّلين ومحامين وهيئات تنظيميّة ومستشارين شرعيّين في الماليّة الإسلاميّة. كما جمعنا ملاحظات بالمشاركة في دورات تدريبيّة معدّة للمختصّين في الماليّة الإسلاميّة ومنتديات المستثمرين المحليّين. وفي هذه المشاركات، تتبّعنا التفاعلات المتعلقة بالمنهجيات التفسيرية للشريعة كما تتشكّل على نحو انعكاسي في التفاعلات بين العلماء ومحترفي الماليّة. وعلى سبيل المثال، تتبّعنا كيف يؤطّر الجندر والتراتبيّة النقاشات بين المشاركين الذين ينفصلون عن بعضهم حسب الجنس، وطرق التفاعل الرسمية وغير الرسمية بينهم التي تنشأ خلال المحاضرات وطرح الأسئلة والتواصل. وفي كِلَا البلدين، أجرينا مقابلات بحثيّة مع مستشارين وعلماء شرعيّين ضمن عيّنة جمعناها باستخدام تقنية كرة الثلج.

ففي حالة ماليزيا، أجرينا مقابلاتٍ بحثيّةً مع واحد إلى ثلاثة أعضاء في اللجان الشرعيّة لجميع البنوك الإسلاميّة الستّة عشر المرخّص لها من البنك المركزي الماليزي، باستثناء اثنين منها. إلى جانب ذلك، أجرينا العديدَ من المقابلات المعمّقة مع ثلاثة أعضاء في المجلس الاستشاري الشرعي (الهيئة

التعديليّة المركزيّة). وقد تركّزت هذه المقابلاتُ شبهُ الموجَّهة على فهْم العلماء لمقاصد الشريعة كما يتم تطبيقُها في الصّكوك الإسلاميّة وغيرها من المنتجات المهيكلة، وعلى سيرورة التعليل التي يعتمدون عليها للوصول إلى أحكامٍ محدّدةٍ حول امتثال المنتجات للشريعة، وعلى الأُطُرِ المعياريّة التي يستندون إليها لتحليل الخبرة في الماليّة الإسلاميّة. كما طلبنا منهم تفسيرَ ديناميّات السّلطة في اللجان الشرعيّة، والأهدافَ التي يسعَوْن إليها من وراء مساراتهم المهنيّة وتعزيز الماليّة الإسلاميّة. وقد استكملنا هذه المقابلات باعتماد عيّنة قائمة على أسلوب كرة الثّلج، شملت ١٨ من جملة ٥١ مستشارًا شرعيًّا معتمدًا لدى لجنة الأوراق الماليّة.

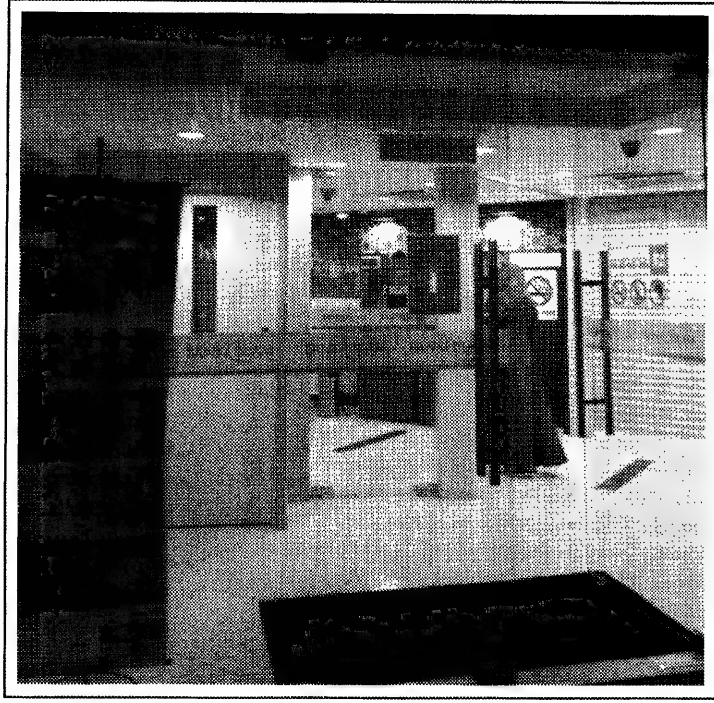
وقد اخترنا ماليزيا كموقعِ تحليلٍ بسببِ ترويج التحالُف الحاكم هناك للماليّة الإسلاميّة على أنّها مبادَرةٌ تنمويّة رائدة، داعمًا في الآنِ نفسِه نموذجًا للأسواق الماليّة الإسلاميّة يناقض تمامًا نماذجها الأخرى. وعلى سبيل المثال، النموذج الخليجي لتطوير الأسواق الماليّة الإسلامية ينتظم وفق مجموعة متنوّعة من الأحكام والاستثناءات فيما يتعلق بالأطر القانونيّة الشرعيّة. بينما النموذج الماليزي للماليّة الإسلاميّة، وعلى النقيض من ذلك، ممركزٌ وموحّدٌ بواسطة سُلطةٍ مرجعيةٍ مفردةٍ يُجسّدها المجلسُ الاستشاري الشرعي بالبنك المركزي. ونحاجج عن أنّ مسار التوحيد الدولي المتواصل للماليّة الإسلاميّة ـ تحت رعاية مؤسّسات تقع غالبًا في بلدان مجلس التعاون الخليجي أو في بلدان العالم المركزيّة مثل الولايات المتّحدة وبريطانيا ـ ذو أهميّة حاسمة. فخبرة مَنْ التي سيتمّ تعزيزُها كجزءٍ من عملية التدويل هذه؟ وهل سيتمّ إدماج الخبرة الشرعيّة للنّساء الماليزيّات وشبكاتهنّ وممارساتهنّ أم ستهمشّ؟

الأسلمة في ماليزيا

في أعقاب الأزمة الماليّة الآسيويّة بين عامي ١٩٩٧ و١٩٩٨م؛ استغلّ الوزير الأوّل مهاتير محمد الأزمةَ لإعادة تأميم القطاع المالي ودمجه، ومن ثمّ خصخصتُه بشكلٍ شبه كامل (Gomez and Jomo 1999; Gomez 2004; Gomez and Saravanamuttu 2012; Kaehler 2009). وفي سيرورة دمج القطاع المالي، أدرج مهاتير محمد الماليّةَ الإسلاميّة كإطارٍ جديد للتنافُسِ في الأسواق

العالميّة ـ أي: باعتبارها وسيلةً لاستثمار دوائر جديدة (انظر، مثلًا: Securities Commission 2001; Bank Negara Malaysia 2011). في الآن نفسه، كان إدراجُ الماليّة الإسلاميّة وسيلةً لتعزيز التكوين العرقي القائم على المزج بين الإسلام والإثنيّة المالاويّة، ومحاباة المعارف والشبكات الإسلاميّة/المالاويّة في ماليزيا، وخاصّة في مواجهة الشبكات العرقيّة الصينيّة/الماليزيّة Omi and Winant 1994; Gomez and Jomo 199; Gomez and Saravanamuttu) 2012). وفي الواقع، لم يكن ذلك سوى أحد القرارات السياسيّة التي كانت تهدف إلى إقحام الإسلام في الدّولة وفي مجال الأعمال (Khoo 1995; Gomez and Jomo 199; Peletz 2013; Sloane- White 2011). وكجزءٍ من أسلمة الدّولة، عزّز رئيس الوزراء مهاتير محمد وضعَ إطارٍ مركزيٍّ فوقي للماليّة الإسلاميّة (كان مكتب رئيس الوزراء يمارس تقريبًا السّلطاتِ نفسَها التي تعزّزت بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١) بمعاييرَ حدَّدها المجلس الشرعي الاستشاري للبنك المركزي الماليزي ولجنة الأوراق الماليّة (Bank Negara Malaysia 2010).

وقد مكّنت أسلمةُ الدّولة القوميّة الآليّاتِ الاستثماريّةَ التي تديرها الحكومةُ، من مُرَاكَمَةِ رأسِ مالٍ اقتصاديٍّ وثقافيٍّ في شكل اعترافٍ عالميٍّ متزايد بالخبرة الماليزيّة في الماليّة الإسلاميّة (Zaway state of Global Islamic Economy Report Team 2014). وعلاوة على ذلك، وبدلًا من تشجيع إطارِ استثمارٍ أخلاقيٍّ بديل، عزّز تشجيعُ الدّولة للماليّة الإسلاميّة التراتبَ الطبقيَّ واللامساواةَ ضمن التكوين العرقي الماليزي (Gomez and Jomo 1999; Gomez and Saravanamuttu 2012). ويعني ذلك: أنّه بدلًا من تعزيز «**الإنصاف والشفافيّة وتقاسم المخاطر وحظر التجاوزات والمضاربة**»، بعبارات البنك المركزي الماليزي (Bank Negara Malaysia 2011, 104)؛ فإنّ الماليّةَ الإسلاميّة في ماليزيا يمكنها أن تضاعف من اللامساواة عبر تسهيلها نقل الخطر إلى مجموعات السكّان المهمّشة. بيد أنّ الدّولة الماليزيّة، في إطار هذا التوجّه الجديد، قامت بترويج خبرةِ النّساء الماليّة كضربٍ مخصوص من الخبرة الإسلاميّة. وفيما واجهت ماليزيا التهميشَ من قبل مؤسّسات الحوكمة الاقتصاديّة في العالم ودُوَلِه المركزيّة، اعتبرت الماليّةَ الإسلاميّةَ فضاءً انتقاليًّا للتغيير السياسي (Rudnyckyj 2014) (الشكل ٧,١).



الشكل ٧,١ بنك الإسلام، ماليزيا. صورة: لورا إلدر

الواجب المنزلي: العائلة والدّولة والأُمّة

من جهةٍ أولى، يفتح ترويجُ الماليّة الإسلاميّة في ماليزيا «بابًا خلفيًّا» أمام النّساء من أجل اكتساب قدرٍ معتبرٍ من السُّلطة. فعلى سبيل المثال، اضطلع النّساءُ بتأويل الشريعة في المجالس الشرعيّة بالبنوك العالميّة، وفي المجلس الاستشاري الشرعي الرّسمي بالبنك المركزي الماليزي، قبل عقدٍ كاملٍ من تنصيب أوّل امرأة على مقعد القضاء بالمحاكم الشرعيّة. وتمتلك ماليزيا نظامًا قانونيًّا متعدّدًا يقوم على الجمع بين القانون العامّ الإنجليزي والقانون الشرعي الشّافعي الذي لا يُطبّق إلّا على المسلمين، بينما لا يزال «التوليف» بين القانون الشرعي والقانون التجاري المدني جاريًا، إذ يتمّ حاليًّا الفصل في قضايا الماليّة الإسلاميّة في المحاكم المدنيّة (كما سنرى لاحقًا) بينما يتمّ إحالة المسائل المتعلّقة بالشريعة إلى خبراء خارجيّين. وبالرغم من ذلك، وعلى نقيضِ التوجُّهات القوميّة لتقسيم العمل الجندري حيث تمثّل النّساءُ غالبيّةَ طلّابِ الجامعات ونسبة مهمّة من المتخصّصين في الأعمال التجاريّة، نجد فيما يخصُّ صناعةَ الماليّةِ الإسلاميّة النّامية، أنّ المجلس الاستشاري الشرعي على المستوى القومي، واللجان الشرعيّة على مستوى البنوك الخاصّة، ما تزال تتشكّل في الغالب من الذّكور. وفي الواقع، فإنّ

إدراج النّساء ضمن اللجان الشرعيّة لم يبدأ إلّا مع بداية الألفيّة الجديدة، وهنّ لا يمثّلن إلى حدّ الآن سوى أقليّة صغيرة لا تتجاوز نسبة ١٠ ٪. أمّا على المستوى النظامي، فلا يوجد سوى ثلاثة أعضاء من النّساء في المجلس الاستشاري الشرعي للبنك المركزي الماليزي وفي لجنة الأوراق الماليّة.

وقد تحدّثنا مطوّلًا مع امرأتيْن من أعضاء المجلس الاستشاري الشرعي، وقد صرّحتا بأنّهما لم تشعرا قطُّ بالتمييز الجندري في أثناء عملِهما، وهو ما يلغي الحاجَة إلى مبادرات خاصّة تعزّز خبرة المرأة في الماليّة الإسلاميّة. وكمثال على ذلك، صرّحت الدّكتورة أسماء[1] بأنّها تشعر على الدّوام بأنّ جميعَ الآراء والحُجج تُطرح بالتساوي في أثناء المداولات (بينما تصدر الأحكام بالتوافق)، وأنّها لم تشعر قطّ «**بأيّ تمييزٍ أو تجربةٍ سلبيّة لكونها امرأةً في صناعة الماليّة**».

وتُعتبر الدّكتورةُ أسماء من النّساء الرّائدات في صناعة الماليّة الإسلاميّة بماليزيا، وهي تعزو نجاحَها إلى النّظام التعليمي الماليزي. وقد أوضحت أنّ مسؤولي التعليم «**يبحثون دومًا على إحداث توازن (جندري) داخل الفصل الدّراسي**». ونظرًا إلى أنّ وزير التعليم يُعيّن حصرًا من المالايو، فمن الجدير التنويه إلى أنّ هذا القولَ لا يخصّ سوى التعليم المالاوي. وإلى جانب ذلك، قالت الدّكتورة أسماء: «**في المدرسة الابتدائية، غالبًا ما يكون المدرّسون من الإناث، وهو ما يجعل الذّكور يفتقدون إلى نموذجٍ يحتذون به (ومن ثم قد لا ينجحون بقدر نجاح أقرانهم الإناث)، كما أنّ المعلّمات الإناث قد يقيّمن التلاميذ (على أساس جندري)، بما يجعل التقييم يميل لصالح الطالبات، ولذلك نجد الكثير من النساء يدخلن التعليم الجامعي**». وبالفعل، تُشيد إحدى طالبات الدّكتورة أسماء، وسندعوها الدّكتورة سايتي (Dr. Siti)، بدور أستاذتِها في شَحْذِ اهتمامِها بالماليّة الإسلاميّة، وبتزكيتها لتولّي منصب عضو لجنة استشاريّة في فرع بنك عالمي كبير في ماليزيا. كما تشيد الدّكتورة سايتي بدور النّظام التعليمي الماليزي في نجاح النّساء في مجال الصناعة الماليّة في ماليزيا، حيث ترى أنّه لا وجودَ «**لحواجز بين النّساء والرّجال... إذ نتشارك التعليم نفسه**»، وهو ما يؤدي إلى تساوي

---

(١) أشرنا إلى جميع من قابلناهم بأسماء مستعارة ما لم يطلبوا ذكرَ أسمائهم.

فرص النّجاح الأكاديمي والمهني لاحقًا. وخلافًا للدكتورة أسماء، فقد كان تعليم سايتي الأساسي في مدارس إسلاميّة. ولأنّ زوجها خبيرٌ استشاري في صناعة البترول ويعمل غالبًا في الخليج العربي، فقد ربّت أيضًا خمسة أطفال بمفردها. وبينما أشادت سايتي بأسماء باعتبارها مرشدتها، إلى جانب نساء أخريات ضمن «مجموعة الدّكتورة أسماء»، فهي تعتبر هذا الإرشادَ وهذه المجموعةَ الشبكيّة جهدًا خاليًا من كلّ تحيّز جندري. ومن غير المفاجئ في حالة المرأتين أن يكون الجانب الإسلامي، الذي تعتبرانه مرتبطًا بالمساءلة والاستقرار والعدل، أكثر أهميّةً في اشتغالهما بالماليّة الإسلاميّة من كلّ ما يتّصل بالجندر.

إلّا أنّ تناقضًا مثيرًا للاهتمام، من جهةٍ أخرى، قد برز في حديث الدّكتورة سايتي عن العمل والجندر في صناعة الماليّة الإسلاميّة على وجه الخصوص، حيث استدركت قائلة: «**لكنّ الماليّة الإسلاميّة يهيمن عليها الذّكورُ، فهي تقتضي ساعاتِ عملٍ طويلةً والكثيرَ من السّفر ـ ما يسمّى زمن المصرفيّين ـ وهو ما يعسّر الموازنة بين العمل والأسرة. لكنّني لست سوى مستشارة، وذلك ما يعرّضني إلى ضغط أقلّ، كما أنّ لدّي معينة منزليّة وتساعدني العائلة والجدّات (. . .) إلا أنّ تكلفةَ المعينة المنزليّة بدورها ما فتئت ترتفع**». ويتّسق هذا القولُ مع الخطاب المتردّد في أرجاء صناعة الماليّة الإسلاميّة وعبر الأقطار بين ماليزيا وقطر: فكلّما تولّت النّساء، بدلًا من الرّجال، العمل التأويلي اللّازم لخلق منتجات ماليّة إسلاميّة وتعبئتها وتسويقها وتعديلها، فإنّ عملهنّ ذاك يعتبر صراحة عملًا ثانويًّا قياسًا بعملهنّ الأسري في المنزل. زِدْ عليه شحنَ المنزل بحُمُولَةٍ إيديولوجيّة باعتباره المحورَ الأخلاقي للقوميّة الإسلاميّة الحديثة عند الطبقة الوسطى (Chin 1998; Fischer 2008; Sloane-White 2011; Tong and Turner 2008).

وكمثالٍ على ذلك، يمكن ملاحظة هذين التحولين في مقالٍ نشرته الأكاديميّة العالميّة للبحوث الشرعيّة في الماليّة الإسلاميّة، الموجّهة إلى المختصّين في هذه الصّناعة، حيث أشارت الدّكتورة نوردياناواتي (Dr. Nurdaianawati)، وهي من محلّلي الماليّة الإسلاميّة وعضوة لجنةٍ شرعيّة، إلى التحدّيات التي تواجهها النساءُ عند تولّيهنّ عضويّةَ اللجان الشرعيّة:

«**إنّ العاملَ الأهمَّ الذي لا ينبغي التسليمُ به كبداهة، هو أنّ النّساء**

العضوات في اللجان الشرعيّة مسؤولات أيضًا تجاه عائلاتهنّ كزوجات وأمّهات، وبالتالي، عليهنّ إدارة وقتهنّ بحكمة للموازنة بين واجباتهنّ الشّاقة في العمل والمنزل على حدّ سواء. . . والحقّ أنّ عائلاتهنّ تمثّل أولويتهنّ القصوى، فإذا زادت صعوبة العمل الاستشاري وصار يتطلّب الكثيرَ من وقتهنّ وجهدهنّ إلى حدّ يتعيّن عليهنّ الاختيار ما بين العمل والعائلة، فإنّهنّ سيرجّحن الكفّة لصالح العائلة، وهو ما يتسبّب في خسارة للمؤسّسة الماليّة!» (٧، ٢٠١٢).

إنّ المؤسّسةَ الماليّةَ بفقدانها خبرةَ النّساء القيّمة، تخسر في هذه الحالة، غير أنّ العمل العائلي والإنجابي يظلّ مقبولًا كفضيلة مدنيّة سامية. وقد صرّح أحدُ كبار المديرين في بنك كبير بالدّوحة: «**النساء أفضل العاملين لدينا، لكنّنا ندرك أنّهن لن يبقين معنا طويلًا**». وفي خضمّ تفكيرها بوظيفتها كمدرّسة في إحدى الجامعات الإسلاميّة الدوليّة بكوالالمبور، صرّحت عضوة أخرى في لجنة استشاريّة شرعيّة: «**في فصول القانون، يكون ثلثا الطلّاب من النّساء، لكنّهن يملن إلى التخصّص عند التوجّه إلى مرحلة الدراسات العليا، إذ تسعى النّساء وراء المهن ذات الدّوام المرن**». وبهذا، فإنّ خبرة النساء في القطاع التعليمي تدعم الزّعم القائل بأنّهنّ يُشكّلن تطلّعاتهنّ عن وعي في التوجّه نحو المهن التي توفّر لهنّ المرونة اللّازمة لرعاية الأزواج والأولاد والمسنّين. ومع ذلك، فقد تحدّث غالبيّة النّساء والرجال الذين أجرينا معهم مقابلاتٍ بحثيّةً (جميعهم يعمل في الماليّة أو في مجالات الدّعم المالي) عن حسن موازنتهم بين العمل ومجالات الحياة الأخرى، مثل الالتزامات العائليّة والاجتماعيّة. وقد أعاد الكثير ممّن يشعرون بتحقيق توازن «جيّد» بين العمل والحياة إلى عاملين: شبكات دعم الأقارب الموسّعة، والمعينات المنزليّات. وعلى سبيل المثال، صرّحت إحدى رائدات صناعة الخدمات الماليّة الإسلاميّة في ماليزيا، وقد تقاعدت مؤخّرًا في سنة ٢٠١٤ بقولها:

«لم أواجه أيّ مشكلة في رعاية الأطفال، فقد كان لدّي ثلاث معينات منزليّات على مدى ثلاثين سنة، أمضت كلّ واحدة منهنّ عشر سنوات متتالية في منزلي. لقد جئن إلى هذا البلد لجني المال، وعدن إلى ديارهنّ (في إندونيسيا) حين غدا بإمكانهنّ بناء منزل. ودون معينات منزليّات، لم يكن ليتوفّر لي الوقت الكافي لقضاء يوم كامل في العمل. إنّ فرصَ العمل في

ماليزيا أعلى بكثير ممّا هو عليه في العالم الغربي نفسه ـ فمن حسن الحظّ أن يكون لدينا عددٌ قليلٌ من السكّان لا يتجاوز ٢٨ مليون نسمة؛ لأنّ الجميع يفكّر بشكل عالمي (حول القدرة التنافسيّة العالميّة)، ولا خيارَ آخرَ في هذا البلد حتى أمام النّساء».

وقد أشار المحلّلون إلى الدّور المهم لسياسات الدّولة في تحقيقِ الموازنة بين العمل والحياة لدى النّساء المالاويّات، ويتمّ ذلك غالبًا على حساب النّساء من طبقات ومجموعات عرقيّة أخرى. فكما هو موثّق في العديد من التحليلات، انخرطت الدّولة الماليزيّة بقوّة في بناء الأسرة النوويّة ضمن الطبقة المتوسّطة المالاويّة، بوصفها لبنة نظام سياسي حديث متعدّد الأعراق في ماليزيا (Thompson 2003; Nonini 1998, 2008; Ong 1990; Stivens 2006; Sloane-White 2008; Fischer 2008). وعلى سبيل المثال، قد قامت كريستين شين (Christine Chin) بتحليلِ إجراءاتِ التوظيفِ القوميّة التي تمنع غيرَ المسلمين من توظيف النّساء المسلمات، وهو ما يشير في السياق الماليزي إلى توظيف النّساء الإندونيسيّات كمُعِيناتٍ منزليّات. ولأنّ المعينات المنزليّات الإندونيسيّات يتقاضين أجرًا أدنى من نظيراتهنّ الفيليبينيّات، فإنّ التحالف الحاكم يكون قد قدّم من خلال هذا القيد القانوني مساعدةً للطّبقة الوسطى المالاويّة، زاعمًا أنّ سياساته تخدم بشكل مباشر غالبيّة المالاويّين. كما قدّم التحالف الحاكم كذلك، عبر إجبار الماليزيّين الصينيّين على دفع أجرٍ أعلى مقابلَ الخدمات المنزليّة؛ خدمةً أخرى غير مباشرة إلى المالاويّين، إذ فتح هذا القرار أمامهم إمكانيّة الارتقاء السهل إلى وضعيّة أسرة نوويّة حديثة من الطّبقة الوسطى (Chin 1998, 85-88).

وفي الواقع، قد يشير دور الدّولة الماليزيّة في دعم أجرة المعينات المنزليّات، وفي تحديد مكانة الطبقة الوسطى، وفي تمكين النّساء من الموازنة بين الحياة والشّغل، إلى نقلة تاريخيّة واسعة النّطاق ـ أي: الانتقال من الاعتماد على مجموعات القرابة كأداة أساسيّة في تنظيم تقسيم العمل، إلى الاعتماد في ذلك على الدّولة القوميّة كقوّة بنيويّة أساسيّة (Nader 2013, 82-98). كما يمكن اعتبار نجاح الدّولة في تعزيز قدرة نساء النّخبة على الموازنة بين الشّغل والحياة، على أنّها انتقال من تقسيم العمل المتكامل والمتساند بين الرّجل والمرأة في الإنتاج الزراعي (والعلاقات المساواتيّة التي

تنبني عليه) إلى تقسيم آخر قوامه اعتماد السكّان من غير النّخب على الدّولة (والعلاقات التراتبيّة التي تنبني عليه) عبر التحوّل إلى الإنتاج الصناعي. فكما هو الحال في أماكن أخرى، سعى المسؤولون الاستعماريّون في ماليزيا إلى هيكلة القرابة والشّغل والملكيّة والكثير من المجالات الأخرى، تبعًا لتقسيمات عمل موغلة في الجندريّة (Harper 1999; Nader 2013, 82-98). وفي الآونة الأخيرة، تصاعد تركيز الدّولة الماليزيّة على تطبيق الشريعة في مجال الحياة الأسريّة، مما زاد في اعتبار الأفعال التي تحرّمها الشريعة جرائم ضدّ الدّولة (Zainah Anwar 1987; Tan Beng Hui 2012). ورغم الاحتجاج على هذا التداخل بين الدّولة والشريعة، فإن نساءَ النّخبة المالاويّة يواجِهن معضلةً مزدوجة. فمن ناحية أولى، تدعم سياسات الدّولة العامّة حياتهنّ الشغليّة بشكل معتبر، لكنهنّ يواجهن، من ناحية أخرى، ضغطًا متزايدًا لغرس الشريعة وترسيخها في مجالي الأسرة والعمل (Fischer 2008; Frisk 2009; Ong 1990). وفي الوقت الحاضر، ومع سعي نساء النّخبة المالاويّة إلى جعل خبرتهنّ في مجال الشريعة خبرة نشيطة ورفيعة المستوى، فإنّهن يعاودن أيضًا إعادة تشكيل صيغة من التكامل الجندري تعترف باختلاف المرأة الجوهري في السّوق وبقيمة ذلك.

ففي جميع قطاعات الخدمات الماليّة بماليزيا، أشارت النّساءُ بشكلٍ خاصٍّ إلى اختلافات تجربتهنّ النّاجحة نسبيًّا في تحقيق التوازن بين العمل والحياة في ماليزيا، مقارنة مع الاختلال المرهق بينهما في القطاعات الماليّة بالولايات المتّحدة الأمريكيّة. وقد أشار العديدُ منهنّ إلى الحُجَجِ التي طرحتْها شيريل ساندبرغ (Sheryl Sandberg)، الرئيسةُ التنفيذيّة للعمليّات الماليّة في شركة فايسبوك ومؤلّفة كتاب عنوانه «تقدّمن إلى الأمام: النّساء والعمل والرغبة في القيادة» (Lean In: Women, Work, and the Will to Lead 2013)، وهو كتاب مقروء بكثافة في صفوف النّساء العاملات في مجال الخدمات الماليّة في ماليزيا. وقد أوّلت النّسوة اللواتي تحدّثنا معهنّ أطروحة ساندبرغ بأنّها تعني أنّ النساءَ يواجِهْن صعوبةً في الوصول إلى قمّة هرم شركات الأعمال، بسبب التوقّعات الثقافيّة في الولايات المتّحدة المتعلقة بالأهميّة المركزيّة لأدوارهن كأمّهات. وبالتالي، فإنّ هذه النماذجَ الثقافيّة عن الأمومة تزيد من صعوبة الموازنة بين الأسرة والعمل. والحقّ، أنّ بعض النّساء

اللواتي تحدّثنا معهنّ يُقدّرن عاليًا خصوصيّةَ النّموذج الثقافي المالاوي. وتبعًا لتأويلهنّ للتقليد المالاوي، كان من المتوقّع دائمًا أن تعمل النّساء خارج المنزل بعد الزواج، لكن مع دعمهنّ في أداء أدوارهنّ كأمّهات وكعاملات من قبل العائلة الموسّعة ومبادرات الدّولة. وعلاوة على ذلك، ترى هؤلاء النّسوةُ أنّ على «الغرب» وبقيّة العالم النّامي الاحتذاء بنموذجهنّ المالاوي. وعلى سبيل المثال، وفي شهر أغسطس من عام ٢٠١٤ خلال محادثة طويلة وقت الغداء مع ثلاث نساء في مناصب نافذة في صناعة الماليّة الإسلاميّة (الأولى عضوة لجنة شرعيّة، والأخرى محامية، والثّالثة محلّلة، وجميعهنّ يعملن الآن في كوالالمبور، إلا أنّ أصولهنّ تعود إلى ولاية كيلانتان في السّاحل الشرقي لشبه الجزيرة الماليزيّة)، تجاذبنا أطراف الحديث حول ضروب النّصيحة التي يقدّمنها إلى بناتهنّ المتزوّجات في سعيهنّ إلى الموازنة بين العمل والحياة خلال مساراتهنّ المهنيّة. وقد اتّفق ثلاثتُهُنّ على ثلاثة مبادئ: «**احتفظي بحساب بنكي منفصل عن زوجك، حافظي على وظيفتك، وعلّمي أبناءك أن يحفظوا مقام أمّهم عاليًا**». وبعد أن وضّحن تلقيهنّ بدورهنّ هذه النصائح من أمهاتهنّ، قدّمنا لهنّ ملاحظةً بخصوص كثرةِ النّساء العاملات في الماليّة الإسلاميّة والمنحدرات من السّاحل الشرقي، فوافقن على ذلك. كما سألناهنّ إن كنّ يعتبرن السّياق الثقافي المالاوي في السّاحل الشرقي سببًا في اشتغال عدد كبير من النّساء المنحدرات من هذه المنطقة في الماليّة الإسلاميّة، وهنا وضّحت المحامية في صناعة الخدمات الماليّة الإسلاميّة وجهةَ نظرِها بالقول:

«**بالفعل، إنّه شأن ثقافيٌّ. فعلى سبيل المثال، عندما كنت أسافر في رحلات عمل إلى باكستان للمشاركة في مؤتمرات خلال الثمانينيات والتسعينيات، توجّهت مرّة إلى محلّ كتب دينيّة، وقد أخبرني البائعُ بأنّني أوّل امرأة تدخل المحلَّ منذ مائة عام (واصلا حديثَهما، إلى حين أفهمَتْهُ طبيعةَ عملها)... من ثمّ اتّهمني بأنّي أمٌّ سيّئة لأنّي واصلتُ العملَ بعد الإنجاب. أنا أتّبع النموذجَ المالاوي، أمّا هو فلم يكن يألف سوى النموذج الباكستاني**».

وبالتالي فقد اتّفقت جميعُ هؤلاء النسوة المالاويّات على أنّ مراوحةَ المرأة المالاويّة بين عملها خارج المنزل والاعتناء بعائلتها هو من صميم

ثقافة المالايو «التقليديّة». وقد كانت حُجّتهم في ذلك هي سعيهنّ إلى تثمين خياراتهنّ ورفع شأنها وإلى إدراج خبرتهنّ في سياق تقسيم العمل الماليزي الحديث وسوق العمل الدولي.

لكن بالنظر إلى صناعة الخدمات الماليّة في الشمال المعولم، استبعد عددٌ من المحلّلين الثقافيّين حُجَجَ شيريلساندبرغ القائلةَ بعجز النّساء عن الصعود إلى قمّة هذه الصناعة بسبب فشلهنّ في **«التقدّم إلى الأمام»**. وبدل ذلك، جادل عدد من العلماء الاجتماعيّين بأنّ تمكّن ثلّة قليلة من النّساء فحسب من بلوغ قمّة المؤسّسات الماليّة في وول ستريت ومدينة لندن يعود إلى بنى السّلطة التي تمارس الميز ضدّهنّ ـ في التّوظيف، وفي التعليم الجامعي والتدريب الدّاخلي في الشّركات، وفي التّشبيك (Fisher 2012; Ho 2009; Zaloom 2006). فهذه البنى السلطويّة هي ما يُؤدّي إلى اختلال الفرص بين النّساء والرّجال، وبالتالي إلى قلّة عدد النّساء اللواتي يصعدن إلى قمّة هرم شركات الأعمال. وحسب هؤلاء المحلّلين، فإنّ العنصر الثقافي (خاصّة فيما يتعلّق بتوقّعات الأمومة) ناتج عن تقسيم العمل المجندر (والمعرقن) على نحو عالمي ـ أي: ما يعرف بتأنيث العولمة ـ الذي يعمل على إضعاف النّساء (McDowell 2014; Pollard 2012; Shepherd and Ferguson 2011). ومن هذا المنظور النقدي، يتناسب كتاب شيريل ساندبيرغ بوضوح ضمن ما تسمّيه الأنثروبولوجية ميليسا فيشر (Melissa Fisher) بـ**«نسويّة السّوق»**، وهو مصطلح يشير إلى الحركات الاجتماعيّة السّاعية إلى تمكين النّساء، لكن دون مواجهة أنظمة السّلطة، فتعجز بالتالي عن جعل سوق الشّغل (ومنها الأسواق الماليّة) أكثرَ مُسَاواتيّة.

ويمكن رؤيةُ وجهٍ آخرَ لإعادة صياغة النّساء المالاويّات تكاملًا جندريًّا يعترف باختلافِ المرأةِ الجوهري في السّوق ويقدّره، في استحضار عضوات الهيئات الشرعيّة مرارًا وتكرارًا لتقسيم العمل الجندري المُطبعن بين الخبراء الشرعيّين الذكور والإناث: **«النّساء أكثر انتباهًا للتفاصيل»**؛ **«هنّ أكثر دقّة»**؛ **«قد يكون ذلك سبب توظيفهنّ في الهيئة الشرعيّة»**؛ **«قد يعود تقدير النّساء إلى كونهنّ أكثر انتباهًا، وإلى قدرتهنّ على تحمُّل العمل الشّاق. إذ يشتغل الرّجال على المسائل الكبرى، فلا ينشغلون بالأمور الدّقيقة.. بذلك، يتكامل الرّجالُ والنّساءُ في الإحاطة بالمسائل الكبرى والمسائل الدّقيقة،**

بحيث يكون النّقاشُ بينهم شاملًا». وما يزال هذا التقسيمُ المطبعن، الذي يمثّل ثمرة قرن من الجدالات الإسلاميّة الإصلاحيّة حول الاختلافات الجوهريّة بين الرّجال والنّساء؛ محلَّ نزاع (Frisk 2009; Maznah Mohamad 2010a, b; Ong 1990; Peletz 1996; Tan Beng Hui 2012; Wazir-Jahan Begum Karim 1992). إلّا أنّ هذا التمثّل للاختلافات الجندريّة يقدّم، في الوقت الرّاهن، تبريرًا قويًّا لنساء النّخبة والطّبقة الوسطى المالاويّة في سعيهنّ إلى الإبحار الآمن في عالم التّجارة الذي يهيمن عليه الرّجال، «**دون تقويض مكانتهنّ في العائلة وكرامتهنّ كمسلمات**» (Tong and Turner 2008, 48).

ومن الجدير بالذكر أنَّ هذا التقسيم المطبعن للعمل يجد له مقابلًا في الشريعة ضمن تقسيم آخر له مجموعة مختلفة من التأثيرات القويّة. فرغم تعدّد تأويلات الشريعة، فإنّ الفقه يمثّل فيها عمومًا مجموع المساعي التي تتعامل مع الأفعال البشريّة. وفي الفقه، غالبًا ما تعتبر العناصر المتّصلة بالعلاقة بين الفرد والله، أو المتّصلة بالعبادة، ثابتة وغير خاضعة للتأويل، في حين تُعتبر العناصر التي تتنزّل في مجال المعاملات وتتّصل بعلاقات البشر بعضهم ببعض، عناصر مرنة. ففي ما يتعلّق بالمعاملات، فقد تمّ على مدار العقدين الماضيين في ماليزيا، التقليص في مساحة تأويل أحكام الأحوال الشخصيّة والقانون العائلي بشكل منهجي (NoraniOthman 2008; Tan Beng Hui 2012). وقد تحقّق ذلك جزئيًّا عبر إلغاء العرف الماليزي كأساس للتحكيم والوساطة في المحاكم، وذلك رغم التنوّع التاريخي في القانون العائلي وأحكام الميراث (El-Azhary Sonbol 2009; Nik Noraini Nik Badli Shah 2012; Peletz 2002, 2009). وتتجلّى الآثارُ البنيويّة لتخصيص هذين المجالين كحقليْن تأويليّين متمايزين، في عدم وجود أيّ ترابط بين مبادرات «**تمكين المرأة**» التي تدعمها الدّولةُ، مثل «**وكالة المواهب الماليزيّة**» (Talentcorp Malysia) والمنظّمات غير الحكوميّة النسويّة، على غرار «**أخوات الإسلام**» و«**جمعيّة العمل النسائي الجماعي**» (انظر: http://www.talentcorp.com.my; http:// www.sistersinslam.org.my; <http://ww.awam.org.my>). فلا يوجد بين المبادرات المدعومة من الدّولة والمنظّمات غير الحكوميّة في هذا الشأن أيُّ هيئاتٍ مشتركة (كالتي لاحظناها آنفًا بين النّخبة الشرعيّة عبر القطريّة)، كما أنّ التشبيك بين أعضائها يعتبر محدودًا للغاية (.Maznah Mohamad et al

2006). وكمثال على ذلك، فإنّ الكثير من الخبراء الشرعيّين الذين قابلناهم ينشطون في وكالة المواهب الماليزيّة، بينما لا يوجد من بينهم سوى خبير واحد فحسب على اتصال مع المنظّمات النسويّة غير الحكوميّة. ورغم أنّ النّاشطين في منظّمة أخوات الإسلام يجادلون بأنّهم يستحضرون الثقافة المالاويّة والممارسات العرفيّة في تأويلاتهم المستجدّة للشريعة الإسلاميّة (Moll 2009; Nik Noraini Nik Badli Shah 2012; Peletz 2013)، فإنّ مبحوثينا من الرّجال والنّساء العاملين في الماليّة الإسلاميّة غيرُ مقتنعين بطريقة عودة منظّمة أخوات الإسلام إلى التقاليد[٢]. وفي رأينا، فإنّ ذلك يعود إلى أنّ مفهوم «**التقليد**» المالاوي في الماليّة الإسلاميّة، الذي يحمله الرّجال والنّساء على السّواء، قد تمّ إدراجُه ضمن مفاهيمَ معرفيّةٍ للإسلام تُقاربه من منظور الدّولة القوميّة التي تُؤوّل قانونَ الأسرة وقانون المعاملات التجاريّة كمجالَيْن متمايزين، وتؤوّل بذلك قانون الأسرة على أنّه قانون ثابت وغير متغيّر. وتوافقًا مع هذه القسمة المعرفيّة، يجري التضييق على فضاءات النّقاش العامّة عبر شنّ «**حرب قانونيّة**» - أي: عبر رفع دعاوى قضائيّة ضدّ المنظّمات النسويّة تتّهمها بالقذف والردّة وجرائم أخرى (Peletz 2013, 608)، على غرار الحرب القضائيّة المستمرّة ضدّ منظّمة أخوات الإسلام. وتسعى هذه الحرب التي تُشنّ عبر المحاكم إلى استنزاف الموارد والوقت والطّاقة، إلى أن يستنفد الأفرادُ الذين يتحدّون أحكام قانون الأسرة مواردَهم ويُسقطون دعاويهم.

وقد صرّحت العديدُ من عالمات الدّين اللواتي أجرينا معهنّ مقابلاتٍ بحثيّةً، أنّ اختيارهنّ التخصُّص في المبادلات التجاريّة بدل قانون الأسرة يعود إلى مرونتها وتوفّرها على مساحة اجتهادات تأويليّة. ففي جميع مقابلاتنا البحثيّة تقريبًا، استحضر خبراء الشريعة بدقّة هذا التمايز بين قانون الأسرة (بوصفه ثابتًا) والمعاملات التجاريّة (بوصفها مرنة). والحقّ أنّ مثل هذه التمايزات تشكّل جانبًا تكوينيًّا في تعليم الشريعة والفقه في ماليزيا (Mohamad Akram Laldin 2011). إلا أنّ التمايزات ذات قدرة توليدية أيضًا في القانون

---

(٢) تجدر الإشارةُ إلى أنّ داتو سري زارينا أنور (Dato Sri Zarinah Anwar)، الرئيسةَ السابقة لهيئة الأوراق المالية (المشار إليها في تصريحات العديد من محاوري)، هي أخت زينة أنور، إحدى مؤسّسات منظّمة «أخوات الإسلام». ومع ذلك، لم يتمّ التعليق عليها أو الانتفاع بها في أيّ شبكة بين جماعات التمويل الإسلامي و«أخوات الإسلام».

وفي أيّ مجالات ثقافيّة أخرى. فعلى سبيل المثال، أظهر العديدُ من الباحثين كيف يتمّ استخدام التمايز بين المجالين الاقتصادي والاجتماعي في النظريّات الاقتصاديّة المحافظة، من أجل تبرير أولويّة المجالات الاقتصاديّة (المدموغة بالذّكورة) على المجالات الاجتماعيّة (المدموغة بالأنوثة) (McDowell 2014; Pollard 2012; Rankin 2011; Shepherd and Ferguson 2011). وعلى نحوٍ مُماثِلٍ، فإنّ التمايز في ماليزيا بين القانون التجاري المرن وقانون الأسرة المقيّد، يطمس الآثار المتعدّدة للتمويل على الحياة الأسريّة.

ولأنّ التمويل يستلزم تغلغلَ قوى السّوق وأنماط المحاسبة داخل الأسرة، يجادل العديدُ من الباحثين النسويّين بأنّ الأسرة أضحت، على مستوى العالم، الموضع المركزي للتراكم عبر التجريد (McDowell 2014; Pollard 2012; Rankin 2008, 2011). وفي سياق تسارع عملية التمويل، تخلّف إتاحة المرونة وحفظ الثّبات خطرًا على الأسرة. فكما رأينا في الأزمة الماليّة الأخيرة، عجزت الأسر عن تفادي الأخطار والتصرّف فيها، على عكس المؤسّسات البنكيّة والماليّة الأخرى (Bryan et al. 2009; Pollard 2012). ويمكن ملاحظةُ المخاطر التي تتهدّد النّساء في ماليزيا، مثلًا، في تخفيض أجورهنّ في جميع القطاعات بشكل مختلٍّ مقارنةً مع الرّجال عقب الأزمات الماليّة بين سنتي ١٩٩٧ و١٩٩٨م (Jomo and Lee 2001, 219). وفي الوقت الحاضر، يبدو أنّ آثار الأزمة الماليّة لسنة ٢٠٠٧ تشير بدورها إلى صعود مختلّ جندريًّا في مسار التفقير والتسريح من الوظائف (Siong Hook Law and Hui Boon Tan 2009; Khoon and Mah-Hui 2010; Country Watch 2011). بذلك، يخلّف الحفاظُ على الفصل بين مجالين تأويليّين، أحدهما ثابت والآخر مرن نسبيًّا في المعاملات، آثارًا غير مقصودة تعزّز اللامساواة الجندريّة في صفوف السكّان من غير النّخب.

مضمون الاجتهادات

في ماليزيا، صرّحت العديدُ من عضوات الهيئات الشرعيّة أنّه ما مِنْ حاجزٍ يمنع النّساءَ من الانتساب إليها، وذلك رغم قلّةِ عددهنّ في تلك الهيئات. وعلى سبيل المثال، فقد صرّحت إحدى النّساء اللاتي قابلنهن أنّها تعتبر نفسها «**محظوظة لأنّها وُلدت في ماليزيا؛ لأنّ عمليّةَ صُنْع القرار**

الشرعي لا تعتبر مسألة جندريّة، إذ يعتبر الماليزيون الاجتهاد من عمل الرّجال والنّساء على حد سواء». كما أبرزت عضوةٌ أخرى في هيئة شرعيّة وجودَ تراتبيّةٍ ضمن المصادر والتبريرات المستخدمة في تقرير مدى امتثال المنتجات والعمليّات الماليّة للشريعة، إذ تقول:

«من الثّابت تحريم الرّبا، طبعًا، لكنّ (أحكام) القرآن والحديث في غالبيّتها ليست سوى مبادئ عامّة، خصوصًا في باب المعاملات. والطقوس الشخصيّة مثل الصلوات الخمس ثابتة، لكنّ المعاملات لم تُحدّد في النّصوص إلّا بشكل عامّ، والأمر متروك للعلماء حتى يُفسِّروا هذه القواعدَ العامّة. ونحن نراجع القرآنَ والحديث أوّلًا، ثمّ نراجع العلماء الآخرين ومقاصد الشريعة. وفي خصوص صفقات المشاركة، مثلًا، نجد عناصرها ومتطلّباتها محدّدة في النّصوص، وبالتالي، نحافظ على روحها في صكوك المشاركة (سندات إسلاميّة يتمّ إصدارها بناءً على شراكات أو مشاريع مشتركة)، لكن مع اختلاف التطبيق طبعًا».

وإدراكًا منها بأنّ هذه الهرميّة الشّائعة للمصادر والتبريرات تترك مجالًا واسعًا للاجتهاد، تحمّست إحدى عالمات الدّين، وهي باحثة ثلاثينيّة شابّة في مؤسّسة تفكير حكوميّة تتوجّه نحو ترؤس هيئة شرعيّة في بنك عالمي كبير، بشدّة في شرح المسار الاجتهادي الذي يتمخّض عنه بيع العِينة؛ أي: عمليّات البيع وإعادة الشراء التي تضاهي عمليّات المبادلة في أسواق المشتقات. إلا أنّنا نرى في حديثها تشخيصًا لفرادة الموقف الماليزي، انطلاقًا من موقع السّلطة الذي تحتلّه كخبيرة في مؤسّسة تفكير تقول بشأنها إنّها:

«تعمل في البحث لصالح البنك القومي... فنحن بمثابة مؤسّسة تفكير تتبعه، لكنّنا نتعامل أيضًا مع لجنة الأوراق الماليّة... وفي ماليزيا، يحظى بيع العِينة بالقبول لأنّ المذهب الشافعي هو المذهب الفقهي الوحيد الذي يسمح بالبيع وإعادة الشراء في الآن نفسه؛ أي: بالجمع بين عقديْ بيع، نقدًا في المقام الأوّل ومن ثمّ ترميزًا. وحسب مجلس التعاون الخليجي، فإنّ ذلك في جوهره بابٌ خلفي للرّبا. لكنّ ماليزيا تجيزه، نظرًا لمنهجيّتنا المختلفة في استنباط الأحكام... إذ يوجد حديث نبوي يمنع بيع العِينة، إلّا

أنّ الإمام الشافعي ضعّف إسنادَه بعد تجريح رواته. ثانيًا: حين نتثبّت من صحّة عقد ما، يجب علينا فحص بنيته لا النيّة منه، بينما تسلك دول مجلس التعاون الخليجي مسلكًا معاكسًا، حيث تفحص نيّة العقد لا بِنيته. ففي المذهب الشافعي، نرى أنّ فحص العقد يجب أن يتمّ من جهة الشّكل لا من جهة المضمون. بينما يفحص مذهب مجلس التعاون الخليجي نيّة العقد، والحال أنّه يستحيل إدراك النيّة. لذلك، نرى أنّ بيع العِينة يمثّل عمليّتيْ بيع منفصلتين، شريطة غياب أيّ اشتراط يربط بين عقدي البيع، وهو ما يجعله عقدًا صحيحًا (من جهة الشّكل)».

يلخّص هذا الرأيُ، الذي يقضي باعتبار بِنية العقود أهمَّ من نيّتها، مقاربة الدّولة الماليزيّة للماليّة الإسلاميّة بما هي صناعة. وكمثال على ذلك، فقد شرح لنا العديدُ من المنظّمين الماليّين بأنّهم مطالبون بالنّظر في بِنية العقود قبل أيّ اعتبارٍ آخر. وقد جادلت رئيسة هيئة شرعيّة في بنك محليّ آخر بقولها:

«لقد أثار بيعُ العِينة جدلًا محتدمًا (في البنك). ففي مجال المعاملات تكون الأحكام شديدة التنوّع، وإذا ما اتّبعنا المذهب الشافعي وحدَه، فلن يكون لدينا سوى منتج واحد موافق للشريعة من كلّ عشرة منتجات، والحال أنّه يمكننا في مجال المعاملات تبنّي آراء مذهبيّة أخرى. ولذلك، تستند غالبيّة منتجات الماليّة الإسلاميّة إلى آراء مذهبيّة أقلويّة، وهو مناط النقد الذي نتلقّاه من مجلس التعاون الخليجي. فنحن (على خلافهم) نعتبر المعاملات مجالًا واسعًا ومرنًا، وفي هذا المجتمع، من المحبّذ (حسب السّياق) ممارسة الاجتهاد على هذا النحو.

وكمثالٍ على ذلك، يمثّل استخدامُ بيع العينة أحد أكثر المنتجات رواجًا في الماليّة الشخصيّة. وإذا لم نوفّره، سيلجأ النّاس حينها إلى الماليّة التقليديّة (حتى يمكنهم جني عوائد أموالهم)، أو المرابين، أو عالم الجريمة السّوداء. لذلك، نحتاج إلى هذا المنتج (من أجل مناهضة) الماليّة التقليديّة أو الأنشطة غير القانونيّة. ومن هنا، يغدو بيع العينة مبرّرًا على أساس تلبية احتياجات مجتمعنا، التي تختلف عن حاجيّات دول مجلس التعاون الخليجي، فهي بلدان غنيّة جدًّا، والحاجة فيها إلى الماليّة الشخصيّة ضئيلة للغاية، ولا يتقبّل فيها غير مذهب واحد.

لكن، باستخدامنا حُجّةَ العُرف والمصلحة، يجب أن نقرّ بأنّ تغيّر الظروف سيؤدّي إلى منع بيع العينة، وهذا هو الاجتهاد الذي ينتهجه البنك المركزي. فإذا أقرّ بانعدام الحاجة إلى بيع العينة، ينبغي علينا حينها تغييرُ اجتهادنا».

يتضمن الإطارُ التأويليُّ هنا البنكَ المركزي بوصفه سلطةً مركزيّة، إضافةً إلى المصلحة العامّة الكامنة في الأحكام واللّوائح الماليّة. لكن أساس هذه المصلحة المجتمعيّة أو العامّة، هي الحاجةُ إلى منافسة البنوك التقليديّة.

كما تُستخدم هذه الأُطُرُ التأويليّةُ ذاتُها ضمن المقاربة الماليزيّة المتفرّدة حول تداول المشتقّات في الماليّة الإسلاميّة. فمن خلال دعم تأويلٍ خاصٍّ للماليّة الإسلاميّة يُجيزُ تداوُلَ المشتقات، تفتح الدّولة الماليزيّة أسواقَ الماليّة الإسلاميّة أمام المراجحة التنظيميّة. وتُعتبر المشتقّات فئةً من الأدوات الماليّة التي تتيح للمتداولين التموقع بناءً على توقّعاتهم بخصوص التوقيت والتقلّب (أي: معدّل التغيّر)، وبذلك يستفيد المتداولون الذين يستخدمون المشتقّات الماليّة من التغيّر في ذاته، بدلَ الاستفادةِ من التغيّر في قيمة الأصل الأساسي، على غرار الاستفادة من التغيّر في مؤشّر الأسهم بدل التغيّر في قيمة الأسهم ذاتها. وتُتيح هذه الأدوات الماليّة إمكانيّةَ فَصْلِ مختلف المخاطر المرتبطة بأصل أساسي عن الأصل نفسه. لذا، وعلى سبيل المثال، تخضع عروضُ الصكوك الإسلاميّة المرتبطة بالشّركات الحكوميّة، إلى التحوُّط والمضاربة في الأسواق الثانويّة، على غرار «**سوق السّلع**» في بورصة ماليزيا.

وفي الواقع، عرفت مكانة المشتقّات في الماليّة الإسلاميّة ـ التي تعتبر محظورة عمومًا في الأنظمة التنظيميّة الأخرى ـ تغيّرًا جوهريًّا من خلال الخطوات التي انتهجتها الدّولةُ الماليزيّة والهيئات التنظيميّة. ويُجادل الفقهاء الماليزيّون المرتبطون بمراكز التفكير والهيئات التنظيميّة المدعومة من قبل الحكومة بأنّ التطوّرات المؤسّساتيّة في التبادلات المستقبليّة الحديثة تلغي كلّ غرر في العقود الآجلة (عبر تحديد خصائص الأشياء المبيعة ضمن العقود الموحّدة، وتحديد خيارات التعويض تبعًا لمختلف خيارات التسليم ضمن العقود المستقبليّة وقصيرة الأجل). والحقّ إنّه في أعقاب الأزمة الماليّة

الآسيويّة أوائل الألفيّة الجديدة، سخّرت ماليزيا مجملَ سياستها الاقتصاديّة الجديدة الملبرلة نحو المزاوجة بين النيوليبراليّة ـ في شكل نسخة معزّزة من فرضيّة السّوق الفعّالة ـ وممارسة الماليّة الإسلاميّة. ومهما كانت الحال، يظلّ الرأيُ القائل بنزوع المشتقّات الماليّة إلى تخفيض الغرر في الأسواق، مما يجعلها منتجات جائزة شرعيًّا؛ رأيًا أقليًّا بين علماء الدّين (El-Gamal 2006).

يبقى أنّ مثلَ هذا التأويل للماليّة الإسلاميّة يندرج بسلاسةٍ ضمن الاقتصاد السياسي الماليزي. ويعود ذلك جزئيًّا إلى تقسيم العمل في الماليّة الإسلاميّة بين المصرفيّين والمحامين والفقهاء، وهو ما يُماثل تقسيم العمل في النظام المالي العولمي، خصوصًا من جهة الانتظام الذّاتي، ونماذج الملكيّة الخاصّة بتقييم المخاطر، والمراجحة التنظيميّة. فعلى سبيل المثال، تحمّست إحدى أعضاء السّلطة التنظيميّة المركزيّة للماليّة الإسلاميّة في ماليزيا، باعتبارها عضوة في الهيئة الاستشاريّة الشرعيّة بلجنة الأوراق الماليّة والبنك المركزي، عند الحديث عن اجتهاداتها في الوعود، حيث جادلتْ بإمكانيّةِ استعمال الوعد في هيكلة المعاملات الآجلة مثل المشتقّات الماليّة. ولا تستند حُجّتُها على تأويل الوعود المستقبليّة في ارتباطها بمتطلّبات السّوق فحسب؛ بل على إعادة تأويل مسائل أساسيّة في الفقه الإسلامي وعلم الحديث كذلك، إذ ترى أنّه يمكن تحريم أنواع من المضاربة وتحليل أخرى. وفي خصوص الغرر صرّحت بما يلي:

«طبعًا، نحن نعرف أنّ الرّبا قليلُه محرّم، لكنّ الغرر مختلِفٌ عنه، إذ تحلّ بعض وجوهه نظرًا إلى استحالة تفاديها. وإذا أمكننا تشريعُ أدواتِ تحوّطٍ إسلاميّة، يمكننا حينها وضع معايير مضاربة، لنبتكر بذلك منتجات تحوّط إسلاميّة. أمّا راهنًا، فلا وجود لمبادئ توجيهيّة واضحة في المضاربة، ولا يمكننا تجنّب الغرر بالكامل نظرًا لطبيعة الحياة. فإذا تدرّج مقدار الغرر من القليل إلى الكثير، يوجد حينها مجال للاجتهاد. مثال ذلك، إذا اشتريت خمسة تفّاحات بعشرة رينجيت، هل في ذلك غرر؟ نعم فيه غرر؛ لأنّ لكلّ تفّاحة شكلًا ووزنًا يختلفان عن شكل التفاحة الأخرى ووزنها، وبذلك نرى اختلافَ الغرر عن الرّبا».

وباعتبار أنّ محدّثتنا تشتغل في نفس مؤسّسة التفكير الحكوميّة التي تعمل

لصالحها محدثتنا السّابقة، بإمكاننا أن نلاحظ كيف يُستعمل منطق السّوق في الجهاز التأويلي للاجتهاد ضمن الماليّة الإسلاميّة، وكيف تسخّره السّلطة التنظيميّة للدّولة كعلامة تجاريّة ماليزيّة.

سِياق العمل الاجتهادي

لكن، في حالة ماليزيا، تتضخّم السّلطةُ التأويليّةُ للخبرات الشرعيّة عبر تركيزِها في المجلس الاستشاري الشرعي. وعلى سبيل المثال، ذكر العديدُ من أعضاء اللجنة الجدلَ المحيط بمسألة إدخال معايير جديدة لامتثال أسهم الشّركات للشريعة في قانون الخدمات الماليّة لسنة ٢٠١٣. إذ تتضمّن هذه المعاييرُ، إلى جانب المعايير الكميّة التي تضبط نسبة الأعمال التجاريّة غير الحلال المسموح بها؛ معاييرَ أخرى نوعيّةً تُقيّم امتثالَ الأسهم للشريعة. وكما فسّرت لنا امرأةٌ من أعضاء المجلس الاستشاري الشرعي، فقد تمّ «**تطارح**» هذه المعايير لأوّل مرّة في خصوص الخطوط الجويّة الماليزيّة، النّاقل القومي المثير للجدل الذي عرف نزيفًا ماليًّا لما يقارب العَقْدَ وأُعيد تأميمُه راهنًا بعد المآسي التي عايشها (Bradsher and Innis 2014; Reuters 2014; Tavernise et al. 2014). وقد أشارت بالخصوص إلى:

«أنّ مداخيلَها تأتي من النّقل الجوي، وهو موافقٌ للشريعة طبعًا، غير أنّ جميع رحلاتها الجويّة كانت تقدّم الكحولَ كجزء من الخدمة. وهي لا تكسب من ذلك أيَّ أموال (وقد أعلنت مؤخّرًا إيقافَها بيعَ الكحول دون رسوم جمركيّة)، لكنّ التصوّر السائد هو أنّ الكحول تُوزّع مجانًا داخل الطّائرة وأنّه يُمكن أن ترى النّاس على متنها وهم سكارى، لذلك لم تُعتبر أسهمُ الخطوط الجويّة الماليزيّة موافقةً للشريعة (من قِبَل المجلس الاستشاري الشرعي) بسبب هذا التصوّر».

ومن ثَمّ، أخبرتنا أنّهم أجازوا أسهمَ الخطوط الجويّة الماليزيّة بوصفها مطابقةً للشريعة بعد اجتماعاتٍ إضافيّة دعا إليها المجلسُ الاستشاري الشرعي من باب مُجاملةِ هذه الشركة المرتبطة بالحكومة. وخلال هذه الاجتماعات، أعلنت إدارةُ الخطوط الجويّة الماليزيّة «**التزامَها بعدم تقديم الكحول بشكل مُبادَرَةٍ؛ بل بناءً على الطّلب فقط. فقد اشتكى أعضاء المجلس الاستشاري الشرعي خصوصًا من عرض المضيفات عليهم النبيذ والشمبانيا رغم ارتدائهم**

الزيّ الإسلامي، لذلك لن يقدّموا الكحول بعد الآن إلّا إذا طُلب ذلك». في هذه الحالة، نلاحظ أنّ «**التصوّر**» الذي أشارت إليه محدّثتُنا آنفًا إنّما هو التصوّر الذّاتي لأعضاء المجلس الاستشاري الشرعي الذين يمكنهم شطب شركة بناءً على وجهات نظرهم. ولأنّ هذا الشطب قد يكون له آثار اقتصاديّة مهمّة على الشّركات، فإنّ الشركات الاستثماريّة تلجأ كلَّ مرّة إلى «**إعادة تقييم**» مساهماتها في الأسهم المشطوبة كي يتسنّى لها مواصلة تمويلاتها الموافقة للشريعة. وفي الواقع، فإنّ الشركاتِ المدرجةَ في البورصة تتبارى في تلبية معايير الامتثال للشريعة قبل المراجعة الدوريّة التي تتمّ كلّ ستة أشهر.

وكنّا قد أشرنا آنفًا إلى مثال ثانٍ لمقدار سلطة المجلس الاستشاري الشرعي ونطاقها، وذلك على لسان امرأة تشتغل في الهيئتين الشرعيّتين بالبنك المركزي ولجنة الأوراق الماليّة. وقد تحمّست هذه العضوة في المجلس الاستشاري الشرعي بشدّة في حديثها عن اجتهادها حول الوعد، مجادلة بإمكان استعمال الوعد في هيكلة المعاملات الآجلة مثل المشتقّات الماليّة:

«لا يوجد إلى حدّ السّاعة قرارٌ تنظيميٌّ (يخصّ الوعد) في ماليزيا، غير أنّ لجنة محاسبة ومراجعة المؤسّسات الماليّة الإسلاميّة (إحدى الهيئات التنظيميّة الأساسيّة في الماليّة الإسلاميّة) قالت بأنّه يتحدّد حسب العقد، لكنّني لا أتّفق مع حجّتهم. فبالنّظر إلى التمييز بين الوعد بالبيع النّافذ (أي: التسوية الفوريّة أو في غضون ثلاثة أيّام) والوعد بالبيع مستقبلًا... ما الذي يبيح الأوّل ويمنع الثاني؟ وبالتالي، تتعلّق المسألة بمكانة الوعد بأجل مسمّى (الملزم). إنّما في الوقت الرّاهن لا شيء يلزم بتسليم جهاز حاسوب، مثلًا، في تاريخ مستقبلي (في إشارة إلى جواز الوعد في المبيعات)، مما يجعلني عاجزة عن قبول الحجّة القائلة باختلاف الالتزام بالتسليم (بعقد آجل) والوعد به. هذا إذا تعلّقت المسألة باختلاف آثار الوعد والعقد. وقد فكّرتُ في هذا الموقف ودافعتُ عنه منذ سنة ٢٠٠٩... وإلى السّاعة، ما زال علماء الدّين في دول مجلس التعاون الخليجي يقولون بأنّ الوعد محدّد بالعقد، لكن إذا أمكننا إقرار (وعديْن في آن واحد و/أو وعد موازٍ)، فإنّه يمكننا حينها ابتكار الكثير من المنتجات... إلّا أنّني أدافع عن هذا الموقف بمفردي... وأعتقد أنّه سيعود بمنافع جمّة على الصّناعة، إذ نحتاج إلى منتجات تحوّط إسلاميّة، ولا مفرّ من ذلك».

ولا يستند موقفُ محدّثِتنا على تأويل الوعد بالنّظر إلى متطلّبات السّوق فحسب، إنّما يستند أيضًا على تأويلٍ مستجدٍّ لقضايا أساسيّة في الحديث؛ إذ تقول بإمكانيّة تحريم بعض أنواع المضاربة وتحليل أخرى.

ويمكننا من خلال هذين المثالين ـ عن أدوار النّساء في تشكيل المعايير النوعيّة اللازمة للتصديق على امتثال الأسهم للشريعة واستخدام آليّة الاجتهاد لدعم الهيكليّة الماليّة المشتقّة ـ أن نستشفّ، من ناحية أولى، مقدارَ السّلطة التي يمتلكها أعضاء المجلس الاستشاري الشرعي نساءً ورجالًا على حد السّواء، في الوقت الذي يسخّر فيه الجهاز التنظيمي للدولة الجهاز التأويلي للاجتهاد في الماليّة الإسلاميّة ضمن مسارات تفكير مدفوعة بمنطق السّوق. ومن ناحية أخرى، ثمّة مسألة دستوريّة لم تُحسم بعد وتخصّ السّلطة الجديدة التي اكتسبها المجلس الاستشاري الشرعي. ففي القضيّة التي رفعتها تان سري خالد (Tan Sri Khaled) ضدّ البنك الإسلامي الماليزي (Bank Islam Malysia Berhard) والمعروضة حاليًّا على أنظار المحكمة العليا، يجري التنازع حول المسائل الدستوريّة المتعلّقة بالمراسيم الجديدة التي تُلزم المحاكم المدنيّة بإحالة القضايا الشرعيّة إلى المجلس الاستشاري الشرعي والتقيّد بما يصدره من قرارات في شأنها (Abdullah Apnizan and Hakimah Yaacob 2013). وبغضّ النظر عن مآل هذه القضيّة التي يشاع أنّها آيلة إلى التسوية خارج المحكمة، تمثّل سلطة أعضاء المجلس الاستشاري الشرعي تغييرًا جوهريًا في الفصل بين المحاكم الشرعيّة والمدنيّة المنصوص عليه في الدّستور. وفي الواقع، يعتبر أعضاء هذا المجلس أوّل خبراء شرعيّين يحوزون صلاحيّات قضائيّة في المحاكم المدنيّة في ماليزيا(٣).

ومن بين الأوجه السياقيّة الأخرى في فهم خبرة النّساء الاجتهاديّة في ماليزيا، ثمّة وجه جغرافي: إذ تنحدر غالبيّة النّساء المعيّنات في هيئات شرعيّة بالمصارف من السّاحل الشرقي الماليزي. وهذا ما يمثّل نقلةً جزئيّة،

(٣) نبّهتنا باتريشيا سلون وايت (Patricia Sloane-White) إلى القضايا الدستورية المحيطة بسلطة المجلس الاستشاري الشرعي. حول الحالة الجارية، انظر: (المحرّرين ٢٠١٤م). والمعلومات المتعلّقة بالقضيّة الجارية هي نتيجةُ تواصُلٍ شخصيٍّ مع مكتبين من مكاتب المحاماة المحليّة ومستشارَيْن شرعيّيْن لديهما علاقة بالقضيّة.

بما أن نخب السّاحل الشرقي أقصيت تقليديًّا من مراتب السّلطة العليا في المنظّمة القوميّة الماليزيّة المتّحدة، وتبنت نموذجًا بديلًا للتنمية المجتمعيّة ضمن الماليّة الإسلاميّة (Daniels 2012; Farish Noor 2008). ومع ذلك، فإنّ هؤلاء النّسوة لا يعتبرن أنفسهنّ ممثّلاتٍ للسّاحل الشرقي في مراكز السّلطة بكوالالمبور، كما لم يشكلن عن وعي شبكة نفوذ نسائيّة بين بعضهنّ البعض. وبدلًا من ذلك، يؤوّلن صعودهنّ عبر ربطه بقيم الجدارة والشدّة التقليديّة في مدارس «**الفندق**» (Pondok) ذات التعليم العربي. وعلى سبيل المثال، أوضحت امرأة تعمل في هيئة شرعيّة بمصرف كبير متعدّد الجنسيّات، أنّ من بين ٣٥ طالبًا في صفّها بالمدرسة الابتدائيّة، كانت هي الوحيدة التي اختارت التوجّه إلى مدرسة دينيّة. وقد صرّحت بأنّ «**هذا القرار قد اتّخذته بنفسي؛ لأنّي أردت تعميق دراساتي الدينيّة وتعلّم العربيّة أيضًا**». وقد كان قرارها؛ يعني: أنّها اضطرّت إلى السّير على قدميها لمدّة ساعة يوميًّا للوصول إلى مدرستها، وهذا أمر شاقّ. ورغم أنّ أمّها كانت تحضّها على تغيير المدرسة، فإنها ثبتت على قرارها، حسب قولها، بسبب «**أنّي ارتديتُ الحجابَ حينَها، ولم أكن أظنّ أنّني قادرة في الثمانينيات على الاندماج في مدرسة علمانيّة**». كما شرحت أنّها كانت ترغب دائمًا منذ سنّ صغيرة في أن تصير «**أستاذة عصريّة غير تقليديّة؛ أي: أستاذة قادرة على الارتباط بالقضايا المعاصرة... لا أستاذة عاديّة تركّز على القانون العائلي؛ بل أستاذة عصريّة تركّز على القانون التجاري**». ومن هنا، يمكننا أن نرى كيف تُرسّخ جندرة معرفة الماليّة الإسلاميّة وممارستها امتيازات النّخب المتنوّعة في المخيّلات القوميّة ضمن صياغات جندريّة.

وحين حدّثتنا باحثة كبيرة في مؤسّسة بحثيّة في الماليّة الإسلاميّة مموّلة من الحكومة، وعضو هيئة شرعيّة ببنك محليّ كبير (أشرنا إليه في بداية هذا الفصل)، عن نقص حضور النّساء في الماليّة على نطاق عالمي، سألناها عن شعورِها حين تكون المرأةَ الوحيدةَ الحاضرة في مؤتمرات دوليّة. فقالت لنا:

«**من الغريب جدًّا أن أكون بمفردي بين الرّجال، لكنّه الوضع نفسه (في البنك) حيث أمثّل المرأة الوحيدة في الهيئة الشرعيّة. سأقول إنّ الرّجال في الطّاولة المستديرة قد أنصتوا إلى النّساء وقدّروا آراءَهنّ. وقد اجتمع الاقتصاديّون الإسلاميّون وعلماءُ الشريعة والممارسون الماليّون (أصحاب**

المصلحة في هذا المجال) مع بعضهم البعض، وجميعهم يبحثون عن نقطة مشتركة تطرح حلولًا تخدم الصّناعة من أجل تجنّب سوء الفهم بين علماء الشريعة (المتساهلين) والاقتصاديّين الإسلاميّين (الأشدّ صرامة)، أو هذا ما بدا عليه الأمر على الأقلّ».

ومن الجدير بالذكر أنّ محدّثتنا قد تحدّثت إلينا بصيغة الجمع (استخدمت لفظ النساء لا لفظ امرأة)، وذلك رغم أنّها المرأة الوحيدة التي كانت حاضرةً في المائدة المستديرة. ونظنّ أنّ ذلك يؤشّر على تطلّعها بأن تشارك المزيد من النّساء في مثل هذه النقاشات. وعلاوة على ذلك، وفي ما يتعلّق بالجزء الثاني من تصريحها حول البحث عن حلول، نرى أنّه من الدّال عدم اعتبار المستهلكين أصحاب مصلحة في صناعة الماليّة الإسلاميّة خلال الاجتماعات الدوليّة عالية المستوى للخبراء. فحين يُستثنى المستهلكون أو ممثّلو مجموعات المستهلكين من النّقاشات حول تقاسُم الأخطار في مجالي الصيرفة والماليّة، فإنّ ذلك يشير إلى أسبقيّة الشّكل علَى الجوهر التي سبق أن أشرنا إليها أعلاه.

خلاصة

في حالة ماليزيا، جادل ميشال بيليتز (Michel Peletz) بأنّ الشريعة الإسلاميّة تمثّل مجمّعًا عامًا ـ يتضمّن جوانب من القانون العامّ والقانون الشرعي ممزوجة مع الماليّة التقليديّة (Peletz 2013). وبالمثل، مع التركيز على حالة مِصر، جادلت صبا محمود بأنّ العلاقة بين الحركات الإسلاميّة والعلمانيّة هي علاقة «**تداخُلٍ متبادَل**» (Mahmood 2005, 25). وبناءً على هذه الأفكار، جادلنا هنا بأنّ هذا المجمّع مشيّد ضمن متخيّلاتٍ قوميّة ودوليّة تعزّز نشاطَ خبرةِ النّساء وتحدّ منه في الوقت نفسِه. وفي موضعٍ آخر، جادلنا بأنّ الخطاباتِ التي تصوّر النساء بوصفهنّ عاملاتٍ متفانيات (وتدفع بهنّ إلى أدوار مكتبيّة ثانويّة في المحاسبة والقانون)، والمتشابكة مع الخطابات التي تعتبر الأمومة عمل النّساء الأساسي، تفعل فِعْلَها ضمن صناعة الماليّة الإسلاميّة في سياق دول مجلس التعاون الخليجي وجنوب شرق آسيا على حد سواء ـ المختلفين بشدّة في جوانب أخرى مثل هيكلة المنتجات الماليّة. أمّا هنا، فقد أظهرنا أنّ مثل هذه الخطابات تؤدّي إلى تثبيط السّلطة الفعليّة

والمهمّة لخبرة النّساء كخبيرات شرعيّات في ماليزيا، حتى حين يجاهرن بـ«**الصّراع**» من أجل تأويل مخصوص للماليّة الإسلاميّة (كما رأينا آنفًا في حالة الحجج التي تقدّمت بها عضوة المجلس الاستشاري الشرعي حول الوعود). وفي الواقع، يمكن أن يساهم هذا المفعول التثبيطي في توجيه تفكير النّساء بأشكال مناسبة لصياغة خطابهنّ نحو مسارات أكثر ميلًا إلى منطق السّوق. وفي هذه الحالة، فإنّ ذلك يعني: إبطال القدرات التحويليّة للغيريّة الجندريّة وغيريّة الخطاب الإسلامي التي تمكّنها من إعادة تشكيل الأسواق الماليّة. وإذا كان هذا الخطاب يعتبر النّساء، كما يزعم أهل صناعة الماليّة الإسلاميّة في ماليزيا ودول مجلس التعاون الخليجي، مقبلات دائمًا على اختيار العائلة على حساب العمل، فإنّ مقاربة أكثر ميلًا إلى منطق السّوق يمكن أن توفّر لهنّ ملاذًا في مواجهة نظرة الآخرين الدّائمة إلى اجتهادهنّ التأويلي بوصفه غريبًا أو شاذًّا عن السّوق. وفي الآن نفسِه، يرتبط مجال الخبرة الشرعيّة الماليّة المخصوصة، الذي يعتبر في ماليزيا مجالًا مفتوحًا أمام خبرةِ الرّجال والنّساء على حد سواء، بمجالات الحياة الاجتماعيّة مثل العائلة والقرابة والملكيّة، كما يظهر من قضيّة تان سري خالد ضدّ البنك الإسلامي الماليزي الخاصّ التي أشرنا إليها آنفًا. وبهذا، فإنّه يمكن لتأويل «**التقليد**» عند النّساء المالاويّات من منظور التكامل الجندري، إلى جانب التقاليد الاجتهاديّة التي تُعلي من الشّكل على حساب الجوهر، أن تُغيّر العلاقات الاجتماعيّة وتشكيلات السّلطة. وفي مقام الحال، جادلنا بمحدوديّة هذا الإمكان نظرًا إلى النّقص الحادّ في التشبيك بين نساء النّخبة المالاويّة، على غرار الخبيرات الشرعيّات، وشبكات النّساء الأخرى التي تركّز على قضايا العدالة الاجتماعيّة وتعالج التفاوت الطبقي.

وإذا تنزّلت تأويلات الشريعة في مدار منطق السّوق، فإنّ هذا يؤدّي بدوره إلى كبح إمكانات التغيير التي تختزنها الماليّة الإسلاميّة، إذ يتمّ حينها إسناد قوّة السّوق (التي تأخذ شكل ابتكار المنتجات وإجازتها) إلى الماليّة التقليديّة (El-Gamal 2006). وكما رأينا في حالة الاجتهاد المتعلّق بالوعد، فإنّ الماليّة التقليديّة كإطار للتنافس في السّوق تُملي جزءًا من مقاربة خبراء الشريعة. فعلى الرّغم من تنزيل منتجاتهم ومقارباتهم في إطار التطوّر المجتمعي، فإنها تقوم على منطقِ السّوقِ وتتغذّى عليه. وفي مثل هذه

الحالات، غالبًا ما يتمّ إغفال المجتمع (الذي يشار إليه كثيرًا خلال عمليّة الاستدلال) في الممارسة العمليّة. وقد جادلت جاين بولارد (Jane Pollard) بأنّ ديناميّة التمويل الرّاهنة تفاقم التفاوت في الديناميّات الطبقيّة والجندريّة. ولهذا السبب، ترى أنّه إذا كان الهدف هو تقليل عدم المساواة، فإنّ ذلك يتطلّب فضاءات يمكن فيها أن يُحتجّ على تعريف الخطر المالي وأن يُعدّل سياسيًّا (Pollard 2012). وفي حالة الماليّة والتمويل الإسلاميين عمومًا، فإنّ مثل هذه الفضاءات المحليّة (في ماليزيا) والعبر ـ قطريّة (في هيكليّة الحوكمة النّاشئة ضمن الماليّة الإسلاميّة) التي يمكن الاحتجاج فيها، بصدد التقلّص. ونتيجة لهذا الضغط، تظلّ خبرة النّساء مقيّدة حتّى في الوقت الذي تُحقّق فيه النّخب الجديدة مكاسب مهمّة من جهة السّلطة والجاه.

وقد أشارت كارين هو (Karen Ho) إلى مشكلة ما زال يقع فيها دارسو الأسواق الماليّة تضعهم في خطر تكرار الخطابات المهيمنة حول شموليّة السّوق التي تروّجها نخب أسواق رأس المال استراتيجيًّا وقصديًّا (Ho, 2005). وفي هذا الشأن، جادلنا بأنّ مقاربة الإسلام والاقتصاديّات التقليديّة أو «**المحافظة**» مجتمعين عبر التركيز على التمويل، يمكّننا من فحص الطّرق التي «**تُؤدّى وتُتقمّص وتُختبر**» (Mahmood 2005, 22) من خلالها معايير السّوق. فكما بيّن جاين بولارد ومايكل سامرز (Micheal Samers)، فإنّ التمويل قادر على «**مفاقمة التفاوت بين الأفرد والمجموعات الاجتماعيّة والتنظيمات في الفضاء والمكان**». وتاريخيًّا، سعت الحكومات إلى ترسيم الأسواق باستمرار بوصفها فضاءات أخلاقيّة محدّدة، تندرج ضمن مناطق اختلاف ثقافيّة وجغرافيّة وسياسيّة مخصوصة. إلّا أنّ صانعي أسواق رأس المال لا يكفّون عن السعي إلى العبور بين هذه المناطق ـ لينشئوا بذلك صلات بين الفضاءات الأخلاقيّة. وفي الواقع، فإنّ هذه هي طبيعة المراجحة ـ التي تسعى إلى الربح عبر استغلال التباينات بين الأسواق. لقد تمّ تاريخيًّا تأويل الماليّة الإسلاميّة بوصفها إطارًا لأخلاقيّة السّوق، وعلى وجه التحديد، بوصفها أساسًا أخلاقيًّا ينهض عليه التبادل في أسواق رأس المال. إلا أنّ الماليّة الإسلاميّة تواجه المعضلة التاريخيّة نفسها التي تواجهها الماليّة التقليديّة ـ أي: كيفيّة التعامل مع المراجحة التنظيميّة والاحتكار التنظيمي. وضمن هذا الإطار، تعمل النّساء الماليزيّات على تأويل الامتثال

للشريعة في إطار قومي، لكنّهن يسعين كذلك إلى إبراز خبرتهنّ عبر الخوض في الأنظمة الماليّة وأنظمة التوحيد القياسي. وبما أنّ عمل هؤلاء «**الأستاذات العصريّات**» يتشابك مع التمويل، فإنّ مشروعيّتهن كخبيرات في الماليّة وفي الشريعة تتعزّز، لكنّها تتمايز أيضًا عن الخبرة الدوليّة ـ إذ لا يتحرّكن في ملعب «**نجوم الشريعة**». وفي الوقت نفسه، فإنّ نجاحَهنّ (ونجاح الماليّة الإسلاميّة عمومًا) في الحفاظ على التمايزات الجندريّة بين الفضاءين العائلي والتجاري، يحدّ من الاحتجاج العامّ ضدّ التمويل. ورغم اقتصار هذه الدراسة على حالة ماليزيا، فإننا نؤكّد أنّه مع اندماج ديناميّات التمويل والأسلمة ضمن الفضاءات القوميّة، فإنّ الخبرة الماليّة الإسلاميّة سيمتدّ تأويلها وتحديدها بصياغات جندريّة على نطاق عالمي.

البيبليوغرافيا

1 - Apnizan, Abdullah, and Hakimah Yaacob. 2013. *The Trend of Legal Suits Involving Islamic Financial Transactions in Malaysia: Evidence from the Reported Cases*. Research Paper, 48. Kuala Lumpur: International Shariah Research Academy.

2 - Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

3 - Asad, Talal, and David Scott. 2006. The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad. In *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, ed. David Scott and Charles Hirschkind. Stanford: Stanford University Press.

4 - Bahry, Louay. 2005. Qatari Women: A New Generation of Leaders? *Middle East Policy* 12(2): 104-119.

5 - Bank Negara Malaysia. 2010. *Shariah Resolutions in Islamic Finance*, 2nd edn. Kuala Lumpur, Malaysia: Bank Negara Malaysia.

6 - ________. 2011. *Financial Sector Blueprint 2011-2020*. Kuala Lumpur, Malaysia: Central Bank of Malaysia.

7 - Bassens, David, Ben Derudder, and Frank Witlox. 2012. "Gatekeepers" of Islamic Financial Circuits: Analysing Urban Geographies of the Global Shari'a Elite. *Entrepreneurship & Regional Development* 24(5/6): 337-355.

8 - Bowen, John Richard. 2012. *A New Anthropology of Islam*. New York: Cambridge University Press.

9 - Bradsher, Keith, and Michelle Innis. 2014. Data Provide Evidence That Malaysian Plane Crashed into Indian Ocean. *The New York Times*, May 27. http://www.nytimes.com/2014/05/28/world/asia/malaysia-airlines-flight-370.html?_r=0. Accessed 13 Oct 2014.

10 - Bryan, Dick, Randy Martin, and Mike Rafferty. 2009. Financialization and Marx: Giving Labor and Capital a Financial Makeover. *Review of Radical Political Economics*41(4): 458-472.

11 - Callon, Michel. 1998. *The Laws of the Markets*. Malden, MA: Blackwell Publishers.

12 - Chin, Christine B.N. 1998. *In Service and Servitude: Foreign Female Domestic Workers and the Malaysian "Modernity" Project*. New York: Columbia University Press.

13 - Country Watch. 2011. Global Gender Gap Index. *Malaysia Country Review*: 153-163.

14 - Daniels, Timothy P. 2012. *Economics and Ethics in Kelantan*. Malaysia: *Hofstra Horizons*.

15 - Davidson, S. Jamie. 2010. The Global Economic Crisis, Its Gender and Ethnic Implications, and Policy Responses. *Gender and Development* 18(2): 179-199.

16 - Eden, Lorraine, and Fen Osler Hampson. 1998. Clubs Are Trump: The Formation of International Regimes in the Absence of a Hegemon. In *Contemporary Capitalism: The Embeddedness of Institutions*, ed. J. Rogers Hollingsworth, and Robert Boyer, 361-394. Cambridge: Cambridge University Press.

17 - Editors. 2014. *Khalid Ibrahim Settles out-of-Court with BIMB-The Malaysian Insider*. http://www.themalaysianinsider.com. Accessed 16 June 2014.

18 - El-Gamal, Mahmoud A. 2006. *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice*. New York: Cambridge University Press.

19 - Enloe, Cynthia. 2013. *Seriously!: Investigating Crashes and Crises as If Women Mattered*. Berkeley: University of California Press.

20 - Fang, Eddy S. 2014. Islamic Finance in Global Markets: Materialism, Ideas and the Construction of Financial Knowledge. *Review of International Political Economy* 21: 1-33.

21 - Farish Noor. 2008. *From Pondok to Parliament: The Role Played by the Religious Schools of Malaysia in the Development of the Pan-Malaysian Islamic Party*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

22 - Feener, R. Michael. 2014. Muslim Religious Authority in Modern Asia. *Asian Journal of Social Science* 42(5) : 501-516.

23 - Fischer, Johan. 2008. *Proper Islamic Consumption: Shopping Among the Malays in Modern Malaysia*. Copenhagen: NIAS.

24 - Fisher, Melissa S. 2012. *Wall Street Women*. Durham, NC: Duke University Press Books.

25 - Frisk, Sylva. 2009. *Submitting to God: Women and Islam in Urban Malaysia*. Seattle: University of Washington Press.

26 - Gomez, Edmund Terence. 2004. *State of Malaysia*. New York: Routledge.

27 - Gomez, Edmund Terence, and Kwame Sundaram Jomo. 1999. *Malaysia's Political Economy: Politics, Patronage and Profits*. New York: Cambridge University Press.

28 - Gomez, Edmund Terrence, and Johan Saravanamuttu (ed). 2012. *The New Economic Policy in Malaysia: Affirmative Action, Ethnic Inequalities, and Social Justice*. Singapore: National University of Singapore.

29 - Harper, T.N. 1999. *The End of Empire and the Making of Malaya.* New York: Cambridge University Press.

30 - Hefner, Robert W. 2010. Religious Resurgence in Contemporary Asia: Southeast Asian Perspectives on Capitalism, the State, and the New Piety. *The Journal of Asian Studies* 69(4): 1031-1047.

31 - Henry, Clement M., and Rodney Wilson. 2004. *The Politics of Islamic Finance.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

32 - Ho, Karen. 2005. Situating Global Capitalisms: A View from Wall Street Investment Banks. *Cultural Anthropology* 20(1): 68-96.

33 - ________. 2009. *Liquidated: An Ethnography of Wall Street.* Durham: Duke University Press.

34 - Jomo, Kwame Sundaram, and Hwok Aun Lee. 2001. Social Impacts. In *Malaysian Eclipse: Economic Crisis and Recovery*, 256-294. New York: Zed Books.

35 - Kaehler, Laura. 2009. *Nation-States, Capital Market Managers, and Sovereignty: An Ethnographic Case Study in Malaysia.*

36 - Kaehler, Laura. 2009. *Nation-States, Capital Market Managers, and Sovereignty An Ethnographic Case Study in Malaysia.* PhD Dissertation, Department of Anthropology, Graduate School and University Center, City University of New York.

37 - Khoo, Boo Teik. 1995. *Paradoxes of Mahathirism: An Intellectual Biography of Mahathir Mohamad.* Kuala Lumpur and New York: Oxford University Press.

38 - Khoon, Goh Soo, and Michael Lim Mah-Hui. 2010. *The Impact of the Global Financial Crisis: The Case of Malaysia. 26.* TWN Global Economy Series. Penang, Malaysia: Third World Network.

39 - Law, Siong Hook, and Hui Boon Tan. 2009. The Role of Financial Development on Income Inequality in Malaysia. *Journal of Economic Development* 34(2): 153-168.

40 - MacKenzie, Donald, and Yuval Milo. 2003. Constructing a Market, Performing Theory: The Historical Sociology of a Financial Derivatives Exchange. *American Journal of Sociology* 109(1): 107-145.

41 - MacKenzie, Donald. 2008. *Material Markets: How Economic Agents Are Constructed.* Oxford: Oxford University Press.

42 - Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

43 - Maurer, Bill. 2005. *Mutual Life, Limited: Islamic Banking, Alternative Currencies, Lateral Reason.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

44 - _______. 2006. *Pious Property: Islamic Mortgages in the United States*. New York: Russell Sage Foundation.

45 - Maznah Mohamad. 2010a. Making Majority, Undoing Family: Law, Religion and the Islamization of the State in Malaysia. *Economy & Society* 39(3): 360Ù384. doi:10.1080/03085147.2010.486218.

46 - _______. 2010b. The Ascendance of Bureaucratic Islam and the Secularization of the Sharia in Malaysia. *Pacific Affairs* 83(3): 505-524.

47 - McDowell, Linda. 2014. Roepke Lecture in Economic Geography-The Lives of Others: Body Work, the Production of Difference, and Labor Geographies. *Economic Geography* 91(1): 1-23.

48 - Metcalfe, Beverly Dawn. 2011. Women, Empowerment and Development in Arab Gulf States: A Critical Appraisal of Governance, Culture and National Human Resource Development (HRD) Frameworks. *Human Resource Development International* 14(2): 131-148.

49 - Mitchell, Timothy. 2002. *Rule of Experts Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press. http://search.ebscohost.com. Accessed 29 Mar 2013.

50 - _______. 2005. The Work of Economics: How a Discipline Makes Its World. *European Journal of Sociology* 46(2): 297-320.

51 - _______. 2009. Carbon Democracy. *Economy and Society* 38(3): 399-432.

52 - Mohamad Akram Laldin. 2011. *Introduction to Shariah and Islamic Jurisprudence*, 3rd ed. Kuala Lumpur, Malaysia: Centre for Research and Training.

53 - Mohamad, Maznah, Cecilia Ng, and Tan Beng Hui. 2006. *Feminism and the Women's Movement in Malaysia: An Unsung (R)evolution*. New York: Routledge.

54 - Moll, Yasmin. 2009. "People Like Us" in Pursuit of God and Rights: Islamic Feminist Discourse and Sisters in Islam in Malaysia. *Journal of International Women's Studies* 11(1): 40-55.

55 - Moumtaz, Nada. 2015. Refiguring Islam. In *A Companion to the Anthropology of the Middle East*, ed. Soraya Altorki, 125-150. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.

56 - Nader, Laura. 2013. *Culture and Dignity Dialogues Between the Middle East and the West*. Malden, MA: Wiley-Blackwell. http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10657902. Accessed 16 Feb 2015.

57 - Nik Noraini Nik Badli Shah. 2012. *Justice in Islamic and Western Legal-Political Thought*. Kuala Lumpur, Malaysia: International Institute of Advanced Islamic Studies.

58 - Nonini, Donald M. 1998. "Chinese Society," Coffee-Shop Talk, Possessing Gods: The Politics of Public Space Among Diasporic Chinese in Malaysia.

Positions 6(2): 439-473.

59 - _______. 2008. *Processes of State, Class and Ethno-Racial Formation in Urban Malaysia: Geo-Spatial Transformations and Regime Shifts 1970-2000. Anthropologica* 50(2): 255-268.

60 - Norani Othman. 2008. Religion, Citizen Rights and Gender Justice: Women, Islamization and the Shari'a in Malaysia Since the 1980s. In *Sharing the Nation: Faith, Difference, Power, and the State 50 Years after Merdeka*, ed. Norani Othman, Mavis Puthucheary, and Clive S. Kessler, 29-58. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre.

61 - Omi, Michael, and Howard Winant. 1994. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*, 2nd edn. New York: Routledge.

62 - Ong, Aihwa. 1990. State Versus Islam: Malay Families, Women's Bodies, and the Body Politic in Malaysia. *American Ethnologist* 17(2): 258-276.

63 - Pearson, Ruth. 2011. *Gender and the Economic Crisis*. Oxford: Practical Action Pub.

64 - Peletz, Michael G. 1996. *Reason and Passion: Representations of Gender in a Malay Society*. Berkeley: University of California Press.

65 - ________. 2002. *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia*. Princeton: Princeton University Press.

66 - ________. 2009. *Gender Pluralism Southeast Asia since Early Modern Times*. New York: Routledge.

67 - ________. 2013. Malaysia's Syariah Judiciary as Global Assemblage: Islamization, Corporatization, and Other Transformations in Context. *Comparative Studies in Society and History* 55(3): 603-633.

68 - Pike, Andy, and Jane Pollard. 2010. Economic Geographies of Financialization. *Economic Geography* 86(1): 29-51.

69 - Pollard, Jane. 2012. Gendering Capital: Financial Crisis, Financialization and (an Agenda For) Economic Geography. *Progress in Human Geography* 37(3): 403-423.

70 - Pollard, Jane, and Michael Samers. 2013. Governing Islamic Finance: Territory, Agency, and the Making of Cosmopolitan Financial Geographies. *Annals of the Association of American Geographers* 103(3): 710-726.

71 - Rankin, Katharine N. 2008. Manufacturing Rural Finance in Asia: Institutional Assemblages, Market Societies, Entrepreneurial Subjects. *Geoforum* 39(6): 1965-1977.

72 - Rankin, Katherine N. 2011. Toward a More Ambitious Role for Economic Geography in Response to the Global Financial Crisis. *Dialogues in Human Geography* 1(1): 26-28.

73 - Rethel, Lena. 2010. Financialisation and the Malaysian Political Economy. *Globalizations* 7(4): 489-506.

74 - Reuters. 2014. Flight's Disappearance Knocks Malaysia Airlines. *The New York Times*, May 15. http://www.nytimes.com/2014/05/16/business/international/flights- disappearance-knocks-malaysia-airlines.html. Accessed 13 Oct 2014.

75 - Rudnyckyj, Daromir. 2010. *Spiritual Economies: Islam, Globalization, and the Afterlife of Development*. Ithaca: Cornell University Press.

76 - ________. 2014. Islamic Finance and the Afterlives of Development in Malaysia.

77 - PoLAR: *Political and Legal Anthropology Review* 37(1): 69-88.

78 - Sandberg, Sheryl, and Nell Scovell. 2013. *Lean in: Women, Work, and the Will to Lead*. New York: Knopf.

79 - Securities Commission. 2001. *Capital Market MasteTlan*. Kuala Lumpur, Malaysia: Kuala Lumpur Stock Exchange.

80 - Shanmugam, Bala, and Zaha Rina Zahari. 2009. *A Primer on Islamic Finance*. Research Foundation of the CFA Institute. http://kantakji.com/fiqh/Files/Research/K203.pdf. Accessed 12 Feb 2013.

81 - Shepherd, Laura J., and Lucy Ferguson. 2011. Gender, Governance and Power: Finding the Global at the Local Level. *Globalizations* 8(2): 127-133.

82 - Sloane-White, Patricia. 2008. The Ethnography of Failure: Middle-Class Malays Producing Capitalism in an 'Asian Miracle' Economy. *Journal of Southeast Asian Studies* 39(3): 455-482.

83 - ________. 2011. Working in the Islamic Economy: Sharia-Ization and the Malaysian Workplace. *SOJOURN: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 26(2): 304-334.

84 - Sonbol, Amira El-Azhary. 2009. The Genesis of Family Law. In *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, 179-208. Musawah: Sisters in Islam.

85 - Stivens, Maila. 2006. "Family Values" and Islamic Revival: Gender, Rights and State Moral Projects in Malaysia. *Women's Studies International Forum* 29(4): 354-367.

86 - Strange, Susan. 2002. *Authority and Markets: Susan Strange's Writings on International Political Economy*, ed. Roger Tooze and Christopher May, 1-16. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.

87 - Strange, Susan. 2004. Finance in Politics: An Epilogue to Mad Money. *International Monetary Relations in the New Global Economy* 2: 429-447.

88 - Tan Beng Hui. 2012. *Sexuality, Islam, and Politics in Malaysia: A Study of the Shifting Strategies of Regulation*. PhD Dissertation: Department of Southeast Asian Studies, National University of Singapore, Singapore.

89 - Tavernise, Sabrina, Schmitt Eric, and Rick Gladstone. 2014. Jetliner Explodes Over Ukraine; Struck by Missile, Officials Say. *The New York Times*, July 17. http://www.nytimes.com/2014/07/18/world/europe/malaysian-airlines-plane-ukraine.html. Accessed 13 Oct 2014.

90 - Thompson, Eric C. 2003. Malay Male Migrants: Negotiating Contested Identities in Malaysia. *American Ethnologist* 30(3): 418-438.

91 - Tong, Joy Kooi-Chin, and Bryan S. Turner. 2008. Women, Piety and Practice: A Study of Women and Religious Practice in Malaysia. *Contemporary Islam* 2(1): 41-59.

92 - Wazir-Jahan Begum Karim. 1992. *Women and Culture: Between Malay Adat and Islam*. Boulder, CO: Westview Press.

93 - Zainah Anwar. 1987. *Islamic Revivalism in Malaysia: Dakwah Among the Students*. Selangor: Pelanduk Publications.

94 - Zaloom, Caitlin. 2006. *Out of the Pits: Traders and Technology from Chicago to London*. Chicago: University of Chicago Press.

95 - Zawya State of the Global Islamic Economy Report Team. 2014. Thomson Reuters State of the Global Islamic Economy 2013 Report. *Islamic Finance Gateway*.

الفصل الثامن

صعوبة تفسير موقف النساء منتقداتِ الشريعة في شمال نيجيريا

سارّة الطنطاوي

في مستهلِّ شهر نوفمبر ١٩٩٩م، خرج النيجيريّون الشماليّون إلى الشوارع في ١٢ ولاية شماليّة مُطالبين حكوماتِ ولاياتهم بتبنّي صيغةٍ أكثرَ صرامةً وتصلّبًا للشريعة الإسلاميّة. ولأنّهم سئموا العيش في ولاية فاشلة، باع النيجيريّون الشماليّون ممتلكاتِهم وجمعوا أطفالهم لزيارة الولايات التي طبّقت الشريعة من أجل المشاركة في الاحتفالات الحيّة. ورغم أنّ الشريعة هي قانون الله، فهي تبلغ من التعالي ما يجعل البشر عاجزين أبدًا عن فهمها بالكامل. ويمثّل الفقه أو القانون الإسلامي، محاولاتِ البشر المتواضعةَ في فهم الشريعة. ونعتقد أنّ النيجيريّين الشماليّين، الذين عشتُ بينهم لعدّة أشهر في عام ٢٠١٠م، كانوا يرغبون في صيغة مؤمثلة من الشريعة؛ أي: منهجًا من شأنه إعادة إنتاج خطّة الله الكاملة، في سياق شمال نيجيريا تحديدًا، صيغة تُنهي الفقر والفساد وتُحيي الأخلاقَ النيجيريّة في جميع مجالات الحُكم والمعاملات التجاريّة وصولًا إلى الديناميّات العائليّة. إلا أنّهم حصلوا على صيغة مختزلة من الفقه تمّ إنفاذها على عجل، بكلّ ما تتضمّنه من نقائص. وضمن حدود أغراضنا في هذه الفصل، سوف نشير إلى الثورة النيجيريّة من أجل تطبيق القانون الإسلامي سنة ١٩٩٩م باسم ثورة «الشريعة»، إذ يدعوها غالبيّةُ النيجيريّين كذلك.

وقد ألّفتُ كتابًا عن إعادة تطبيق الشريعة في نيجيريا من خلال مُجريات محاكمة أمينة لاوال، وهي امرأة مُزارِعةٌ مِن ولاية كاتسينا بشمال نيجيريا حُكم عليها بالإعدام رجمًا سنة ٢٠٠٢م من أجل ارتكاب جريمة الزنا بعد

سنتين من البدء في تطبيق الشريعة. وقد دفعني ردُّ الفعلِ الغربيُّ الهائلُ حيال قضيّة لاوال إلى تناول هذا الموضوع. وقد جمعت منظّمة العفو الدوليّة ثلاثة ملايين رسالة موجّهة إلى رئيس نيجيريا ليُسْقِطَ عقوبةَ الإعدام عن لاوال (كان الحُكم حينها قيد الاستئناف)، ودعا الرئيس كلينتون شخصيًّا إلى إطلاق سراحها، كما تمّ تخصيص حلقة من برنامج أوبرا وينفري (Oprah Winfrey show) لزيادة الوعي بعقوبة الرّجم. إلا أنّ هذه النداءاتِ تعامت عن بعض الأمور الدقيقة؛ من بينها أنّ رئيس نيجيريا آنذاك، أوليسغون أوباسانجو (Olusegon Obasanjo)، لم يكن له من السُّلْطة ما يخوِّلُ له منعَ إعدام لاوال، بالرغم من مُعارضته المطلقة للشريعة باعتباره أوّلَ رئيس مسيحي منتخب من قِبَل الأمّة. لقد كان في هذه النداءات جهلٌ عامّ بطريقة اشتغال السياسة النيجيريّة. فالحسابات السياسيّة المنبثقة عن التاريخ النيجيري الحديث أكثر تعقيدًا بكثير ممّا افترضته العديد من المؤسّسات الغربيّة.

لقد أثّر كلٌّ من نقد إدوارد سعيد الكلاسيكي للمعرفة الغربيّة حول الشرق الأوسط في كتاب **الاستشراق** الصّادر سنة ١٩٧٩م، والثّورة الإسلاميّة الإيرانيّة بين عامي ١٩٧٨ و١٩٧٩م، وحرب العراق في ١٩٩١م، والهجمات الإرهابيّة على الولايات المتّحدة الأمريكيّة في ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١م، وحرب العراق الثانية عام ٢٠٠٣م، إضافة إلى تصاعد رُهاب الإسلام (الإسلاموفوبيا) بشكل عميقٍ ومفهوم على الأُطُرِ التحليليّة التي ينظر من خلالها دارسو الشّرق الأوسط والعالم الإسلامي إلى المنطقة وإلى موضوعات بحوثهم. وقد سعى البحثُ الأكاديمي الغربي في مُعظَمِه إلى فهم دوافع ثورات الشريعة في نيجيريا في أواخر القرن العشرين بالاستناد على ما يذكره غالبيّةُ النيجيريّين من أسباب، لكنه نادرًا ما يتعمّق في الموضوع بالغوص في لجّة العيش بينهم ومن ثمّ فهم تناقضات مجتمعاتهم. ذلك أنّه من المهمّ أن نفهم على وجه الخصوص، ما الذي يجب تأديته في هذه المجتمعات للحفاظ على سلوكٍ عموميٍّ قويم، وما قد يظلّ مسكوتًا عنه فيها. وهذا ضرب آخر من الدراسة البحثيّة الغربيّة ينتقد المقاربة الاستشراقيّة للشريعة. إلا أنّنا نؤكّد في هذا المقام أنّه يتمّ تقليديًّا إهمالُ فئة مهمّة من الذّوات ـ النيجيريّة في هذه الحالة ـ وإبقاؤها خارج نطاق التحليل، ألا وهي فئة النساء «الأهليّات» المسلمات اللائي يعارضن الشريعة. وأنا أعتقد أنّ

ندرة البحوث حول المسلمات الأهليّات اللائي يعارضن الشريعة يتجاوز حدود نيجيريا، وهو إهمال يدلُّ على قيودِ أكاديميّتنا الغربيّة المعاصرة أكثر منه على الظروف الفعليّة للعالم ذي الغالبيّة المسلمة.

ويمثّل قياسُ آراء النّساء النيجيريّات «الحقيقيّة» حول ثورة الشريعة مسألةَ حسّاسة وشائكة بالنّسبة إلى الباحث. ففي شمال نيجيريا الذي عشتُ فيه عام ٢٠١٠م، يجب أن يكون النشاط العامّ الوحيد المقبول، خاصّة فيما يتعلق بالنّساء، معروضًا في إطار إسلامي. فعلى سبيل المثال، بدلًا من القول إنّ النّساء يرغبن في حقّ مواصلة التعليم دون قيد، من الضروري القول إنّ الإسلام يسمح للمرأة بمواصلة تعليمها دون قيود. وإذا اعترضت النّساءُ اللائي تحدّثت إليهنّ في نيجيريا بأيّ شكل من الأشكال على النّظام القانوني والثقافة الشرعيّين اللذين كانا في طور التجريب في بلدهنّ، فإنهنّ يتّهمن الرّجال المسؤولين عن تطبيق نظام الشريعة باعتماد تأويلات سيّئة، أو بـ«تسييس» الشّريعة. وفي الواقع، قد اخترع النيجيريّون السّاخطون مصطلحَ «الشريعة السياسيّة» لوصف أيّ سلوك مخالفٍ لمُثلهم.

وسنركّز في هذا الفصل على كيفيّة استبعاد أصوات النساء النيجيريّات من النقاش الدائر حول الشريعة في نيجيريا ومن الكثير من الخطابات الغربيّة حول ثورة الشريعة في شمال نيجيريا. فقد كانت تجربة تطبيق الشريعة الإسلامية في عام ١٩٩٩م في شمال نيجيريا تجربةً ذكوريّة؛ أي: أنّه تمّ تصوّرُها وتنفيذُها من قبل رجال، ودعّمت تصوّرًا للشريعة فرض السلطةَ المطلقة على حكّام نيجيريا الحاليّين، وكانت بذلك طريقة لتسوية المجال السياسي ليصير مجالًا مقتصرًا على الرجال. فضمن هذه الرؤية الشريعيّة للعالم، يضع الله النّاسَ (والرّجال خصوصًا) سواسيّة أمام سلطته. إلا أنّ المتحكّمين في شرع الله يمتلكون، وعلى نحو مفارق، مقدارًا من السّلطة أكثر من غيرهم. وبذلك، يمكن قراءة الصراع حول الشريعة في نيجيريا باعتباره سعي مجموعة من الرّجال إلى اكتساب سلطة على مجموعة أخرى.

ولعلّ ما يفوق ذلك مفارقةً هو ردودُ الفعل النسويّة على الحرب الكلاميّة الدوليّة حول الشريعة في نيجيريا، وهي الردود التي حصرت نفسها غالبًا في ردّة فعل على ما تعتبره نظامًا جيوسياسيًا يهمين عليه الغربُ ويُولّد، في

نظرها، هذا النّظام الذكوري الرّجعي. وأنا أعتقد أنّ افتراضَ مثل هذه السببيّة مغلوط في العديد من الحالات، وأنّه يُمكن أن نُبيّن من منظور تاريخي، أسبقيّة هذا النّظام على الاستعمار. وبسبب الوضعيّة المختلّة للجغرافيا السياسيّة لما بعد الاستعمار، ركّزت باحثاتٌ نسويّات غربيّات مثل ليلى أبو لغد (Leila Abu-Lughod, 2013) وصبا محمود (Saba Mahmood, 2005) على مزالق ومخاطر إساءة تمثيل المجتمعات المسلمة وتسييس البحث العلميّ؛ كما حذّرن من التحيّزات الفلسفيّة الغربيّة عند قراءة المجتمعات المسلمة. ففي عالمٍ يمكن فيه توظيفُ نقْدِ وضعيّة النّساء في العالم الإسلامي كمبرّر للتدخل العسكري، تكتسب مثل هذه الكتابات حول التحيّزات ومواضع العمى الغربيّة أهميّة كبرى. إلا أنّه علينا، مع أخذ هذه الانتقادات الصّائبة بعين الاعتبار، أن نأخذ أيضًا بعين الاعتبار الأفكار الدقيقة لنساء مسلمات أصليّات ينتقدن في آنٍ واحدٍ الشريعة السياسيّة والشريعة المؤمثلة. وسأقوم فيما يلي بوصف ردود الفعل الأكثر شيوعًا حول إعادة تطبيق الشريعة في نيجيريا ومحاكمة أمينة لاوال، وسأقدّم شواهد وأدلة من عملي الميداني لم يسبق تحليلها أو نشرها من أجل عرض وتفسير سرديّة النّساء اللائي يعارضن الشريعة أو ينتقدنها.

الإدانة الدوليّة لعقوبة الرّجم في نيجيريا

استخدم الباحثون النيجيريّون الشماليّون عبارةَ «الحرب القانونيّة» طيلةَ عقودٍ لوصف الاضطراب الذي أدخله الاستعمار البريطاني على نظامهم القانوني الإسلامي وثقافتهم الإسلامية. ويرى العديدُ من الباحثين المعاصرين أنّ الإدانة العامة لجمعيات حقوق الإنسان لنيجيريا بعد محاكمة لاوال تندرج ضمن مسار هذا التاريخ.

فقد اعتبرت عقوبة الرّجم انتهاكًا للعديد من معاهدات حقوق الإنسان التي سبق أن وقّعت عليها دولة نيجيريا، مما يجعل هذا البلد باستمرار محلّ شبهة انتهاك محتمل للاتفاقيّات الدوليّة والقانون الدولي. كما يجعل من المحتمل أن تكون الشريعة منتهكة للاتفاقيّة الدوليّة للحقوق المدنيّة والسياسيّة (١٩٦٦م) والاتفاقيّة الدوليّة من أجل القضاء على كلّ أشكال التمييز ضدّ المرأة (١٩٧٩م) واتفاقيّة مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو

العقوبة القاسية واللاإنسانيّة والمهينة (١٩٨٤م) واتفاقيّة حقوق الطّفل (١٩٨٩م) (Peters 2001, 37). ذلك أنّه يُمكن اعتبار عقوبة الرّجم تعذيبًا ومعاملة قاسية أو مهينة، وقد تنتهك من خلالها حقوق الطّفل وتقيد الحريّة الدينيّة وينتهك مبدأ المساواة الشاملة أمام القانون. وتتّصل العديد من الانتهاكات المضمّنة في قانون العقوبات الإسلامي بالجندر: إذ تسمح المادّة ٦٢ من قانون العقوبات في ولاية زمفرة (Zamfara) الذي تمّ إقراره إثر ثورة الشريعة في ١٩٩٩م، بأن يؤدّب الزّوج زوجته بإيذائها جسديًّا، وتنصّ على أنّه لا يمكن اتّهام الزّوج باغتصاب زوجته باعتبار موافقتها الضمنيّة على معاشرته جنسيًّا. كما تنصّ المادّة ٦٨ من قانون عقوبات ولاية النيجر (إحدى ولايات نيجيريا) على أنّ شهادة الرّجل يعتدّ بها أكثر من شهادة المرأة في إثبات الزنا (Peters 2001, 19). كما يتضمّن قانون العقوبات الإسلامي انتهاكات محتملة للحقّ في الحريّة الدينيّة بما أنّ المسلمين يواجهون عقوبة الموت في حال غيّروا دينهم؛ أي: ارتكاب جريمة الردّة التي ينتج عنها أيضًا فقدان الحقوق المدنيّة، مثل حقّ الزواج (حيث يلغى زواج المرتدّ في الإبّان) وحقّ التملّك.

وكانت ردّة الفعل الأوليّة لمنظّمات حقوق الإنسان الدوليّة على الحكم الذي صدر بحقّ لاوال واضحةً، وكانت في العديد من الحالات تجهل في الوقت نفسِه السياقَ الأساسي للقضيّة والتدابير التي اتخذها فاعلون محليّون لإسقاط الإدانة عن لاوال. ومن ذلك ما صرّح به وزير خارجيّة كندا بيل غراهام: «**نرفض رفضًا قاطعًا أن يُنفّذ قانون الشريعة بطريقة تتعارض مع المعايير الدوليّة**» (Kano Online 2002). كما دعت منظّمةُ العفو الدوليّة السلطاتِ النيجيريّةَ إلى إلغاء جميع أشكال التعذيب والعقوبات القاسية أو اللاإنسانيّة أو المهينة، وإلى التقيّد باتفاقيّات حقوق الإنسان الدوليّة الملزمة قانونيًّا والتي وقّعت عليها نيجيريا (Amnesty International). ومن المثير للاهتمام، أنّ منظّمة العفو الدوليّة قد حثّت السلطاتِ النيجيريّة أيضًا على جعل قوانينها متوافقة مع الدستور النيجيري لعام ١٩٩٩م، ممّا يشير إلى أنّ المنظّمة لم تكن على دراية بالنقاش الحادّ في شمال البلاد الذي كان يطرح هذا الموقفَ تحديدًا. كما ناشد الرئيس الأمريكي بيل كلينتون شخصيًّا إنقاذ حياة لاوال في خطاب حول التحوّل إلى الديمقراطيّة أمام جمهور ضمّ رئيس

نيجيريا أولوسيجون أوباسانجو مع العديد من قادة دول غرب إفريقيا. وقد قال كلينتون: «**آمل وأدعو أن يجد النّظام القانوني طريقة للعفو عن امرأة شابّة حُكم عليها بالإعدام بتهمة إنجاب طفل خارج إطار الزواج**» (Kano Online 2002). وبالمثل، يبدو أنّ الرئيس كلينتون لم يكن يُدرك أنّ الرئيس أوباسانجو، وهو مسيحي من جنوب البلاد، كان بلا شكّ معارضًا للشريعة ولتطبيقها في قضيّة لاوال أكثر منه، غير أنّه لم يكن يستطيع، عمليًّا، إيقافَ هذه القضيّة.

وعلى عكس الاعتقاد الشّائع بأنّ تدخّل جمعيات حقوق الإنسان كان هو السبب في تبرئة لاوال في نهاية المطاف، أعتقد أنّ ردّ الفعل الغربي على قضيّة أمينة لاوال قد لعب دورًا أكثر تعقيدًا من ذلك في تبرئتها. فمن نواحٍ عديدة، كان تأثير ردّ الفعل الغربي غيرَ مُثمرٍ في التأثير في المشاعر الشعبيّة، وعلى مستوى القضاء والادّعاء، لا أرى أيَّ دليل مباشر على أنّ ردّ الفعل الغربي كان له تأثير. وعلى سبيل المثال، وبخصوص حملة كتابة الرسائل المناهضة لمحاكمة أمينة لاوال التي أطلقتها منظّمة العفو الدوليّة، كان ردّ فعل حاكم ولاية زمفرة أحمد ساني يريما (Ahmed Sani Yerima) نموذجيًا، وذلك كما صوّره الباحث النيجيري أندرو أيوبي (Andrew Iwobi 2004, 141) في قوله:

من الأمور ذات الصّلة أيضًا تصريح ساني حاكم ولاية زمفرة الذي صرّح مؤخّرًا بأنّه تلقى ما لا يقلّ عن ٨ آلاف رسالة من منظّمات حقوق الإنسان ومنظّمات غير حكوميّة تُشير إلى أنّ العالم قد صار اليوم مجتمعًا عالميًّا تجاوز عصر بتر الأطراف والجلد وما إلى ذلك، وأنّه رفض هذه الرسائل ملاحظًا أنّ كتّابها ربّما لا يقدّرون أنّ هذه الأحكام قد أمر بها القرآنُ.

ردّ الفعل (الذكوري) على النّقد الغربي

لقد ردّد واحدٌ ممن أجريتُ معهم مقابلاتٍ صدى حديث كثيرًا ما سمعتُه حول النّفاق الغربي:

«**يعتقد معظمُ العالم الغربي أنّ عليه التزامًا أخلاقيًّا بإسقاط حكم**

الإعدام رجمًا عن أمينة لاوال. غير أنّ المسألة أكثر تعقيدًا بكثير. إذ يوجد اختلافٌ في رؤى العالم التي يحملها كِلَا المجتمعين. فقد تخلى الغرب عن الله بوصفه مركز فلسفته واختار الإنسان عوضًا عنه. لذلك، شرّع الغرب كلَّ محرّمات الله والسعي وراء الملذّات الحسيّة. لذا، لا تعتبر ممارسة الجنس بالتوافق بين البالغين جريمةً في المجتمعات الغربيّة، لكنّها تعتبر ممارسة غير قانونيّة في المجتمعات المسلمة لأنّ المسلمين ما زالوا يحترمون المحرّمات الإلٰهيّة»(١).

وهكذا، يُنظر إلى المجتمعات المسلمة على أنّها «**ما زالت تحترم المحرّمات الإلٰهيّة**» التي سنّتها الشريعةُ، بينما «يتجاهل» الغرب شأنًا كهذا. ومع ذلك، فإنّ الرّجم والعقوبات المفروضة على النّشاط الجنسي غير المشروع في التّقاليد الإسلاميّة كانت نادرة للغاية على مرّ التاريخ، كما أنّ المجتمعات الغربيّة قد اتخذت بدورها تدابيرَ قانونيّة للسيطرة على الحياة الجنسيّة للإناث طوال تاريخها. ويبدو أنّ التأكيداتِ المذكورةَ أعلاه تعمل على فرض اختلافٍ حضاري أساسي بين نيجيريا والغرب لإظهار أنّ العودة إلى الشريعة في نيجيريا أمر محتوم. ولعلّه من المفارقات أن يسخر العديد من المعلّقين النيجيريّين الشماليّين من الخطاب الذي يُقابل بين مجتمعهم وبين «الحداثة»، في حين يمكن النّظر إلى هذه الرّغبة في استعادة الكمال من خلال الشريعة على أنّها رغبةٌ في علاج مجتمعهم من الصدع الحداثي ما بعد الاستعماري. وفي هذا، كتب أيوبي يقول (Iwobi 2004, 140):

على الرغم من أن الحكومة النيجيرية لم تُبْدِ أيَّ ميل للانسحاب من المعاهدات التي تحظر العقوبات القاسية واللاإنسانية التي صدَّقَتْ عليها حسب الأصول، فإن تطبيق هذه المعاهدات في السياق النيجيري قد تم الطعنُ فيه بقوة من قبل الدعاة المسلمين إلى إصلاح الشريعة. وقد ظهر الموقف السائد في الأوساط الإسلاميّة بشكل واضح في المنشور الأخير للمجلس الأعلى للشريعة في نيجيريا (SCSN) والذي صوّر تصديق نيجيريا على مختلف صكوك الأمم المتّحدة المعنيّة بحقوق الإنسان على أنّها «حملة سرّية للأمم المتّحدة ضدّ الإسلام».

---

(١) مقابلة مع مجهول، أبريل ٢٠١٠م، جوس، نيجيريا.

وفي تعليقه على قضيّة لاوال، حاول أستاذٌ في جامعة سوكوتو يدعى الدكتور غواندو (Dr. Guando) التأكيدَ على أنّ الوصفة التي أعطت الحريّة والعدالة للاوال متضمّنة في الشريعة الإسلاميّة نفسها:

حتى في إطار الإسلام، كان يمكنها إنكارُ فعلها. كما كان النّاس متحمّسين لرؤيتها تُرجم بالحجارة. وعمومًا، فإنّ حبّ المسلمين لسُنَّة الرسول يفوق حبّهم لأمينة لاوال. لقد اعتقدوا بأنّ القضاة والمحامين قد بذلوا في ذلك قصارى جهدهم كمسلمين. وقد كان إطلاق سراحها غاية ما ترمي إليه الشريعة[٢].

أصوات النّساء

وصف لي عالمُ دين ليبيٌّ التقيتُه ذاتَ ليلةٍ في شمال نيجيريا نظريّته عن الشريعة والثقافة والأرثوذوكسية (المعتقد القويم والسلوك القويم). وقد علّق أنّه بعد عقود من العمل كفقيه إسلامي وسط العديد من الثقافات الإسلاميّة في شمال إفريقيا، وجد نفسَه أمام مُفارقةٍ مفادُها أنّ جميع المجتمعات اتّبعت الشريعة الإسلاميّة الأرثوذوكسية، نظريًّا على الأقلّ، لكن يبدو أنّ جميعها تُؤكّد على جوانب من الشريعة وتتغاضى عن أخرى. فعلى سبيل المثال، قال إنّ حضور الصلوات الخمس في المغرب لا يُؤكّد عليه كما يُؤكّد على الامتناع المطلق عن الكحول، بينما يتمّ التأكيد في نيجيريا حسب قوله على تعدّد الزوجات باعتباره حقًّا مقدّسًا. واعتبر إباحةَ تعدّد الزوجات في الشريعة الإسلاميّة أمرًا مهمًّا؛ لأنّه كان ممارسةً سائدة في شمال نيجيريا قبل ظهور الإسلام، وأضاف إنّه لا تُوجد ثقافة أو أرثوذوكسية عمليّة يُمكنها الإفلات من تأثيره. وبحسب تجربتي الشخصية في شمال نيجيريا، فإنّ تعدّد الزوجات أمرٌ طبيعي في نظر الرجال ويدافعون عنه، بينما تعارضه الكثير من النّساء اللائي تحدّثت معهنّ بشدّة.

وفيما يلي مقتطف من حديثي مع رجلٍ من شمال نيجيريا حول الجندر:

«**سألتُ فلانًا** (تمّ حجب اسمه) **عن زوجاته بعد أن بدا لي رجلًا صادقًا**

---

(٢) مقابلة مع الدكتور غواندو (Dr. Guando)، مايو ٢٠١٠م، صُكُتُو، نيجيريا.

وثرثارًا، ولذلك قرّرتُ طرح أسئلةً شخصيّة عليه: «هل لديك أكثر من زوجة؟»، فقال: «كان لدي زوجتان... لكنّ الثانية سبّبت لي الكثير من المشاكل... يا إلٰهي!». «كيف شعرت زوجتك الأولى حين تزوّجت من الثانية؟»، أجاب وهو يضحك: «حسنًا، لم تكن سعيدة بذلك... فلم ترغب في رؤية الزوجة الثانية، ولا في الإقامة معها». «هل معظم الرجال هنا متزوجون من أكثر من امرأة؟»، قال: «نعم، إذا كان بمقدور المرء تحمّل ذلك؛ أي: إذا كان بمقدوره كساء زوجة ثانية وإطعامها ودفع مهرها...».
«كم عدد زوجات المعلّم فلان (تمّ حجب اسمه، وهو عالم دين إسلامي محترم التقيتُه في وقت سابق من اليوم ذاته)**؟ أجاب بفخر صارخ: «أوه، لديه أربع زوجات». «وكم عدد أبنائه؟»، قال: «أوه، لا أعرف أبناءه، ربّما هم في حدود العشرة». ومن ثمّ طرحتُ عليه سؤالًا أربكني بحقّ: «ألا يسبّب ذلك نقصًا في عدد النّساء حين يتزوّج الرّجل أكثر من امرأة؟»، فأجابني: «لا؛ لأنّ عدد النساء يفوق عدد الرجال، إذ يمكن أن يموت الرجال بسهولة في حادث شاحنة، فمثلًا، إذا كنت تقود شاحنة معبّأة بالرجال إلى مدينة كانو وتعرّضت إلى حادث طريق، وكان لكلّ رجل من الرجال الذين على متن الشاحنة عدد من الزوجات، فإنّ موتهم سيضاعف عدد النساء»**(٣).

لقد خفف الرجلُ هنا من حدة معارضة زوجته لتعدّد الزوجات، وربّما يعود ذلك إلى أنّ تعدّد الزوجات منتشر على نطاق واسع ممّا يجعل ألم الزوجة الأولى النّاتج عن هذه الممارسة أمرًا اعتياديًا إلى حدّ العجز عن ملاحظته. ومن وجهة نظر النّساء، ورغم أنّ تعدّد الزوجات كان ممارسة شائعة على مرّ العديد من الأجيال في شمال نيجيريا، فإن ذلك لم يعودهنّ كما يبدو على تحمّل ألم التحوّل فجأة إلى «زوجة أولى» بعد قدوم «زوجة ثانية». وفي الواقع، يوجد نوع من الموسيقى الشعبيّة النسائيّة مخصّص للتعبير عن التفجّع من تعدّد الزوجات، كما يمثّل تسميم الزوجة الأولى لطعام ضرّتها موضوعًا رائجًا في المسلسلات الدراميّة والأعمال التلفزيّة النيجيريّة. وتُعتبر قدرة الرّجل على أن يعيل ماديًا أكثر من زوجة واحدة مصدرَ فخر.

---

(٣) ملاحظات ميدانيّة، ١٠ مارس ٢٠١٠م.

ومن باب الدّقة، نريد أن نضيف في هذا الصدد أنّ بعض النّساء اللائي التقينا بهنّ، وجُلُّهنّ زوجات لرجال أثرياء، لم يتشكين لنا من تعدّد الزوجات إطلاقًا، وبدا أنهنّ يعاملن ضرائرهنّ كأخوات. وبحسب انفتاح أزواجهنّ الأثرياء ولطفهم، فقد اهتممن بالفنّ أو بصناعة الحرف أو واصلن التعليم في منازلهنّ الجميلة. ومن ناحية أخرى، التقيت بمثقّفين ذكور يحظون باحترام واسع اختاروا طوعًا الاقتصار على زوجة واحدة كدليل على الإصلاح والإنصاف.

وقد تعرفْتُ إلى مجموعةٍ متنوّعة من الرجال المثقّفين في شمال نيجيريا، من ضمنهم مجموعة من الأكاديميين والمحامين والأصدقاء القدامى، الذين كانوا من المحرّضين الرئيسين في ثورة الشريعة في عام ١٩٩٩م. وفيما يلي مقتطفات من عملي الميداني حول تجربتي معهم ومشاعري المشوشّة تجاههم:

أمضيتُ اليوم في مدينة زاريا (Zaria)، حيث تعرّفتُ إلى الأسباب التي جعلت ستيد (Steed)، على ما أظنّ، يعتبرها مركز النضاليّة الإسلاميّة في الشمال. وقد كان النّاس الذين التقيتهم هناك الأشدّ تفاعلًا وإثارة للاهتمام من بين جميع من كانوا موضوعا لبحثي، وربّما كانت هذه أطول مقابلة بحثيّة أجريتها مع أشدّ جمهور تحمّسًا. لقد التقيت بفلان (تمّ حجب اسمه)**، وهو أحد رؤساء لجنة إعادة تطبيق الشريعة في زاريا، وصديقه/زميله المثير للاهتمام. وقد تطرّقنا إلى مواضيع تدرّجت من دستوريّة الشريعة (وهو لا يبالي بالدّستور النيجيري ولا يحترمه) إلى قضايا النّساء ـ هو يرى طبعًا أنّ الرجال يجب أن يسيطروا على النّساء! كما يعتبر مسائل مثل مرض الحمل المبكّر من باب الدعاية الغربيّة؛ ومقتنع بأنّ لقاح شلل الأطفال يصيبهم في الواقع بالشلل. ويقول إنّ الأنثروبولوجية مارغريت ميد (Margret Mead) هي من أثبتت كون الرجال يهيمنون على النّساء.**

لكن كانت هناك مواضيع كانوا أكثر مصداقيّة بشأنها. لماذا يجب عليهم اتباعُ دستورٍ لا يحترمه أحدٌ ويفرضه المستعمرون البريطانيّون؟ أعتقد أنّ تفكيرهم في الشريعة الإسلاميّة أكثر معيوبية من تفكيرهم حول الاستعمار ـ فهم يشعرون أنه يتعيّن عليهم اتّباعها بالكامل في الشكل والمضمون. قلتُ:

لكن ماذا لو اقترحت الحكومة الفيدراليّة أو الأمم المتحدة أو هيئة أخرى قانونًا يشبه تمامًا في مضمونه الشريعةَ؟ إنّه ليس الشكل نفسه! لم يشعروا أنّ هذا ممكن. بدا أن أحد الرجال كان يحبّ الاستفزاز، وآمل ألّا يكون أظهر وجهي الجامد نجاحه في استفزازي، لكن قد أكون مخطئةً. لقد كان يقول أشياء مثل «النسويّة! هاهاهاهاها! حقوق الإنجاب! هاهاهاهاها! كما تُوجد كذلك الكثير من المعلومات الخاطئة ـ فكرة أنّ تحديد النسل يُسبّب السرطان، أو أنّ إنجاب أحد عشر طفلًا لا يعوق معظم النساء عن الحصول على شهادة الدكتوراه ـ انظروا: تُوجد امرأة من هذا الطراز في هذا المركز!.

ومن ناحية أخرى، تُوجد مسألة استعمار أفريقيا وهذا موضوع خطير. أشعر أنني مُمزَّقَةٌ لأنّ هؤلاء الرجال قد راقوا لي؛ فقد كانوا متحمّسين، لكنّهم كانوا في جميع الأحوال متعصّبين. لا حلّ إلّا في تطبيق الشريعة الكاملة. لا مساومة في ذلك. إنّهم يكرهون الدولة. نحن نريد أن نكون مثل السعوديّة. هذا ما قاله الله تعالى وما يجب أن يكون. حكم الرجال، بطبيعة الحال. وعندما عدت إلى غرفتي شعرت بالاكتئاب التامّ. كان عليّ أن أعترف بأنّ هؤلاء الرجال أخافوني في مستوى معيّن. لقد كانوا متعنّتين بلا هوادة، واثقين جدًّا من موقفهم، وعنيفين جدًّا إذا تعلّق الأمر بالنساء... لقد راقوا لي، أو لنقل لقد راق لي بعضهم على الأقل، لقد فهمتهم، حتى أنّني تعاطفت معهم؛ لكنني ما زلت خائفة من تداعيات أفكارهم[٤].

لقد أدرجتُ هذا المقطع حول مشاعري المختلطة وارتباكي بشأن الرجال الأكثر تشدّدًا وتعنُّتًا ممّن قابلتُهم في شمال نيجيريا لإظهار أنّه من المستحيل وصفهم بطريقة واحدة فقط. لقد كانوا شديدي الذكاء وقارئين جيّدين ومثاليّين بشأن بلادهم، وأرادوا التغيير الإيجابي بعمق، وتشبّعوا بالفلسفة الإسلاميّة والشريعة، ويهتمّون برعاية الفقراء، ورجالًا مرتبطين شديد الارتباط بأسرهم. لقد كانوا رجالًا محترمين جدًّا، وحصلوا على تقدير مجتمعهم. وكانت النقاشات النظريّة حول مجتمع الشريعة تُحفّز بعد الظهر جلسات الشاي مع الحليب المكثف والبسكويت الذي يبدو أنّه ذو مذاق جيّد في نيجيريا. وكان من الصعب دحض انتقاداتهم للنظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي. ومع

(٤) ملاحظات ميدانيّة، ١٩ مارس ٢٠١٠م.

ذلك، فإن الطريقة التي كانوا يسعون بها إلى إنقاذ نيجيريا تتطلّب ما يعتبرونه هيمنة الذكور «الطبيعيّة»، والشريعة في نظرهم هي ما يُسند شرعيّة هذا النظام.

أصوات النساء غير الرسميّة

بعد هذه التجارب مع مجموعاتٍ مقتصِرَةٍ على الذكور، بدأتُ في تركيز جهدي لاستجواب النساء، ولكن بشكلٍ غير رسمي - كنت مهتمةً بما يعتقدنه حقًّا. اعتدت شراء الطعام والمياه المعبّأة في زجاجات كلّ يوم من متجر صغير في الشارع الذي يُوجد فيه معهد البحوث الذي أعيش فيه، في كادونا (Kaduna). تُدير النساء المكان، ويبتسمن دائمًا ويتحدثن قليلًا عند قدومي، لكنني لم أُجْرِ بعدُ محادثةً عميقة معهنّ. كتبت في دفتر يوميّاتي ذات يوم:

تحدّثتُ أخيرًا مع زوج (!) إحدى النساء العاملات في الجانب الآخر من الشارع. وفي البداية، تجدر الإشارة إلى أنني أجد نفسي مرّة أخرى في مجال ذكوري، وأنا أتحدّث عن السياسة ومُعْفَاة بطريقة أو بأخرى من العمل اليدوي الذي تقوم به هؤلاء النساء ومن تربية الأطفال، وحرّة في أن أجلس على مقعد في الشارع وأتحدّث في السياسة وأنا أحتسي مياهًا غازيّة»[٥].

في عام ٢٠١٥م، اكتشفت مرارة طفيفة في لهجتي تولّدت بعد أن قضيت عدة أسابيع دون محادثة حقيقيّة مع امرأة حول ثورة الشريعة، وهي حركة تُؤثّر فيها بشكل كبير مقارنة بالرجل. وكنت قابلتُ رجالًا تحدّثوا باسم النساء، وادعوا في كثير من الأحيان أن النساء بحاجة إلى السيطرة عليهنّ من قبل الرجال، لكنني كنت أواجه صعوبةً في التحدث إلى النساء أنفسهنّ، إلى أن قابلتُ عائشة[٦].

وفي إحدى الأمسيات كنت أرتشف الشاي في منزلها، إنها صديقة وناشطة، أخيرًا استطعت الحصول عليها. وكان من الواضح لي أن الأسئلة التي كانت تلقيها عليّ تهدف إلى معرفة ما إذا كنت متزوّجة أم لا. وقد أخبرتها بأنّني غير متزوّجة، وهو ما جعلها أكثر راحة، إذ استنتجت أنّني منفتحة بما يكفي للتحدّث إليّ.

---

(٥) ملاحظات ميدانيّة، ١٨ مارس ٢٠١٠م.

(٦) عائشة اسم مستعار.

«**أنت تعرفين، لم أكن أريد إخبارك بهذا حين كنّا في السيارة ولكن. . . حسنًا، لدينا هذه «المشكلة» هنا في نيجيريا. . .**». ثمّ أخبرتْني عن امرأة راودتْها عن نفسها، ووصفت مشاعرَها تجاه هذه المرأة بين المتعة والارتباك. وتحدّثتْ عن حالات سمعتْ فيها عن نشاط نساء سحاقيّات وعن مقدار ما أبدته من اهتمام تجاه هذه «المشكلة»، وسرعان ما اتّضح لي أنّها تعرف كل الأماكن التي يُمارس فيها السحاق في الشمال وربّما مكانًا أو اثنين في الجنوب.

وقد تحدّثت بأسلوب منمَّقٍ عن تذوُّقِ الروائح، ثم أرتني مجموعتها الواسعةَ جدًّا من العطور المضاءة بضوء وحيد. وأخبرتني أنّ هذه الروائح تثير مشاعرها الجنسيّة حين تشمّها على امرأة، وهذا يُخيفها. وفي بعض الأحيان، كانت تُسافر صحبة هؤلاء النساء من ذوات النفوذ في المدينة وتُقاسمهنّ السرير نفسه وتشمّ رائحتهنّ. لقد قالت لي: «**أنا ضعيفة أمام هذا**»، وأضافت: «**أنا أحاول فحسب الحفاظ على نفسي، ومجرّد خطأ واحد قد تنجم عنه كارثة**».

وقد وصفت امرأة التقت بها في كانو وافتتنت بها. كانت تقود سيارة جيب وتدخّن سيجارة ـ في الشارع! وليس مختبئة في الحمّام. وأخبرتني أن صديقة لها كلّمتها ذات يوم وسألتها:

«**هل سبق أن وصلت إلى النشوة الجنسية؟**»

فأجابت: «لقد مارست الجنس مرّات أكثر ممّا يمكنني عدّه. لكن النشوة؟ رجاء، اسألي الشخص الذي يليني!»[٧].

ومن خلال ضحكها عند تذكّر هذه المحادثة، قدّرت أنّ ٨٠ في المائة من نساء الهَوْسَا لم يعرفن النشوة الجنسية. إنهنّ يمارسن الجنس لمجرّد إرضاء أزواجهنّ. ويؤثّر فيروس نقص المناعة البشريّة المكتسب (الإيدز) في الزوجات لأنه يُعتقد أنها وحدها التي يجب أن تخضع للاختبار الطبّي، فإن تبيّن أنّها مصابة، فإنّ زوجها «**يجعلها تُجهّز حقائبها**».

---

(٧) مقتطف من كتابي القادم.

قالت وهي تهزّ رأسها: «**هذا كلّ ما يتعلّق بالرجال... أنت لا تثقين حتّى في الرجل الذي تُعاشرين. قد يتركك في الغد. العدل كلمة غير معروفة في قاموسنا. الحبّ ليس مشكلة في نيجيريا. الأمر كلّه يتعلّق بما تملكين - موقعك في المجتمع**».

عندما قابلتُ لأوّل مرّة أكاديميّةً بارزة ومسؤولة إداريّة مسلمة نيجيرية[٨]، كانت حذرة وقالت عن الإسلام: «**لا يمكنك عيبه، فالمشاكل تكمن فقط في التأويل**». أحسستُ بأنّها لا تقول ما تعتقده حقًّا. وحين أصبحنا أكثر ألفة، تساءلتُ مع الأستاذة إن كان لرجل مسلم يريد ضرب زوجته أن يجد مبرّرًا لذلك في القرآن، واتّفقنا على أن هذا ممكن من الناحية النظريّة. ولمحاربة هذه المشكلة، اقترحت الأستاذة التغيير من خلال التعليم؛ أي: «تغيير الثقافة». وبعد توقّف، أضافت: «**العدل غير موجود خارج القرآن. المسلمون يخشون التفكير. ومن المحرّمات تحدّي ما هو مكتوب. هناك حد الردّة، ومجرّد الاعتراض على الشريعة قد يُعرّضك للقتل**»[٩].

وهنا شعرتُ بأنّنا توصلنا إلى ما كانت تعتقده جذر المشكلة حقًّا. فعلى الرغم من أنّ أرض الهَوْسَا منغرسة تاريخيًّا في التراث اللاهوتي «الأشعري» الذي ينصّ على أنّ مفاهيم الحقّ والعدل موجودة داخل القرآن لا خارجه (من خلال استخدام العقل)؛ فإنّ هذا التوجه في الثقافة النيجيريّة الشماليّة المعاصرة لا يعود إلى التراث «الأشعري» بقدر ما يُمكن تفسيره بوجود مشاكل معاصرة مثل انعدام مصداقيّة جهاز حقوق الإنسان الذي من شأنه أن يسمح لهم بوضع إطار لمفهوم «الحقوق» يتجاوز الإطار الإسلامي.

وفي وَصْفِه للشريعة بأنّها «**ذات توجه ذكوري**»، قال لي أحد المستجوبين:

«**قد تكون المرأةُ غيرَ سعيدة، لكنها لا تستطيع منعَ الزوج من الزواج بثانية بسبب الحقّ الذي منحه الله له. ينظر إلى العديد من النساء على أنهنّ الأضعف، والكثير من النساء غير متعلّمات. ومن النادر أن يكون لرجل**

(٨) بعد الكثير من المداولات، قرّرتُ إخفاء هويّتها من أجل سلامتها.

(٩) مقابلة، مع الحفاظ على سرّية الهويّة، أبريل ٢٠١٠م، خوسيه، نيجيريا.

مسلم زوجة واحدة. بعض الرجال يريدون ممارسة الجنس كلّ يوم. لقد سمح لهم الله بذلك»(١٠).

ما هي خيارات المرأة في ظل هذه الظروف؟ حسب هذه المستجوبة، هو أن تُحاول الزوجة أن تجعل نفسها أكثر جاذبيّة. وهي تستخدم في سبيل ذلك الجوجو(*)، أو السحر، إذ لا يبقى لها أيّ خيار سوى اللجوء إلى المجاوز للطبيعة. وأضافت:

«يربط العلماءُ بين خضوع المرأة وكونها مسلمة تقيّة - تريد هؤلاء النساء أن يُنظر إليهن على أنهنّ تقيّات. وغالبًا ما ترغب النساء في قتل أزواجهنّ - وهنّ يفعلن ذلك. تشيع فكرة مفادها أنّ المرأة المسيحيّة يجب أن تعمل، في حين لا يجب على المسلمات أن يعملن. الفولاني يرعون البقر، وليس لديهم وقت للطقوس الدينيّة؛ الهَوْسَا يقرؤون القرآن، وهم من يضطهد النساء. الحلّ هو تثقيف المرأة وتغيير الثقافة»(١١).

وحسب مُستجوبتنا، فإنّ الحكم برجم سافياتو الحسيني وأمينة لاوال يُمثّل بداية «إعادة النساء التفكير»: **«هاتان المرأتان كانتا فقيرتين، ومع ذلك تُوجد نساء كثيرات ثريّات فعلن الشيء نفسه. يُدرك الناس أن هذا مخالف للعدل لأنه تمّ في إحدى المرّات جلد الرجل قبل أن يُخلى سبيله»**(١٢). إنّ سنغافورة وماليزيا هما مصدر إلهامها لأنّهما تمكّنا من تغيير قواعد الميراث في قانون الأسرة الإسلامي من خلال النضال في سبيل ذلك.

وقد أخبرتني امرأةٌ متعلّمة تعليمًا عاليًا، ولديها مكانة عالية بشكل نادر في المجتمع الشمالي النيجيري، أن الزواج يدور في النهاية حول الأمن وليس الحبّ:

لا أحدَ سعيدٌ بتعدّد الزوجات. حين تكون عدسات الكاميرات مطفأة، لن يُعبّر أحد عن رغبته في ذلك. ووضعيّة المرأة سيّئة حقًّا. لا توجد امرأة

---

(١٠) المرجع نفسه.

(*) الجوجو (juju): هو الطلاسم أو الأحجبة والرُّقى المستخدمة في سياق الممارسات السحريّة في أفريقيا الغربيّة [المترجم].

(١١) المرجع نفسه.

(١٢) المرجع نفسه.

تحبّ تعدّد الزوجات، بغضّ النظر عما قد تقوله أمام الكاميرات. لكن ماذا بيدهنّ أن يفعلن؟ إنّها مشيئة الله، ولن تُسعدها، غير أنّها ستقبل بها[١٣].

كما قالت إنّ النساء غالبًا ما يتمّ التخلّي عنهنّ، ويُتركن دون طعام وهنّ جائعات وحوامل، وأنّ المعلّمين (علماء الدين) هم الأسوأ، إذ يتزوّجون ويحبّلون فتاة عذراء جديدة كلّ عامين. وقد حضرت صديقة لهذه المرأة بعض لقائنا؛ وهي مسيحيّة تعمل في أحد البنوك. وبعد فترة وجيزة، شاركتنا الحديث وأخبرتني بأنّ الرجال المسيحيّين أيضًا يعدّدون الزوجات؛ فالرجال يصلون إلى التبريرات نفسها التي تمنحهم أكبر مجال للتحكّم، بغضّ النظر عن الدين.

وأضافت المرأة: «**أعتقد أنّ الأمر على هذا النحو في معظم الدول الإسلاميّة**».

وقد أدركت في هذه المرحلة أنّ محدّثتي لديها مشكلة مع النصوص الإسلاميّة ذاتها.

لا أعتقد أنّنا بصفتنا أكاديميين غربيّين قد طوّرنا إطارًا تحليليًا كافيًا لدراسة النساء اللاتي وصفتهنّ بدقّة. فعلى الرغم من أنّ التشجيع الإيتيقي للأكاديميين الغربيّين الذين يحثونا على عدم إنتاج أعمال يمكن إساءة استغلالها من قبل الإمبراطوريّة، وهو أمر في غاية الأهميّة، فإنه لا يقدّم في أفضل الأحوال سوى أطر عمل غير كافية لتمثيل أصوات النساء النيجيريات؛ بل هو قد يشجع في أسوأ الأحوال على انتقاء الأدلة والشواهد بشكل منحاز أو على ممارسة الرقابة الذاتيّة. كما أخشى أيضًا، في ضوء عملي السابق حول نيجيريا، أن تقوم بعض التوجّهات العلمية ـ على سبيل المثال، تلك التي ترى الأصوات الإسلامويّة تُعبّر عن وجهة نظر إسلامية «أصيلة» ـ بالتحامل على الباحث الذي يسعى إلى إبراز أصوات بعينها، مثل صوت النساء اللائي يقبلن التمويل من منظّمة غير حكوميّة في الدنمارك. يُكافأ الأكاديميون على تأكيدهم على الصوت الأول، ويتم تحذيرهم عندما يُبرزون الصوت الثاني. وتنقل أصواتُ النساء التي سأقدّمها أدناه شعورًا بالإحباط حيال وضعهن في المجتمع النيجيري ومخاوفهن التي لا تكاد تخفى من الشريعة.

(١٣) الهويّة سرّية.

رؤية للشريعة والجندر: بلقيس يوسف

كانت بلقيس يوسف، الصحفية والناشطة البارزة على المستوى الوطني في نيجيريا إحدى أكثر النساء اللواتي قابلتهنّ في نيجيريا إثارة للاهتمام. تُوفّيت بلقيس مع الأسف يوم ٢٤ سبتمبر ٢٠١٥م في تدافع أثناء أدائها فريضة الحجّ في المملكة العربيّة السعوديّة. وتعكس وفاة بلقيس أنظمة القمع فيما بين المسلمين ذات الصلة بمناقشتنا هنا؛ لفهم ما يعنيه أن تُسافر امرأة أفريقيّة إلى المملكة العربيّة السعوديّة، وهي رحلة أفترض أنّها كانت تتطلّع إليها طيلة حياتها، فقط لكي تُداس في تدافع يُقال إنه بسبب قيام مسؤول سعودي بغلق الشوارع لكي يمرّ موكبه الذي كان يتطلّب «مساحة آمنة». نحن نخاف دومًا من أن يُشجّع النقدُ و«نَشْر الغسيل القذر» القوى الغربيّةَ اليمينيّة التي تبحث عن أعذار للقيام بعمل عسكري. لكن من ناحية أخرى، تفكيك نظم القمع هذه يكاد يغدو مستحيلًا من دون فهمها وتحليلها.

كانت بلقيس يوسف ناشطةً لا تعرف الكلل، منشغلة بعمق بقضايا المرأة، التي أقامت صلات عالميّة من أجل النضال في سبيلها. لقد كتبت تقول: «**إن تاريخ نضال النساء النيجيريّات لتحسين وضعهن مشابه لحالة نظيراتهنّ في مناطق أخرى من العالم**» (Yusuf 1991, 89). ومن وجهة نظر بلقيس يوسف، فإنّ التعليم الغربي، بدلًا من أن يكون تهديدًا مفروضًا من الخارج، هو اليوم ضروري لتمكين المرأة النيجيريّة. وهي ترى أنّ قيام المبشّرين المسيحيّين بإدخال التعليم الغربي لأوّل مرّة إلى الجنوب غير المسلم هو ما أدّى في تلك اللحظة، إلى ظهور وضع غير مُؤاتٍ للنساء المسلمات، وهذا ما يجب أن يواجهه المجتمع الشماليّ النيجيري بدلًا من الاستمرار في محاربة النفوذ الغربي، وأنّ التردّد في القيام بذلك هو ما جعل التاريخ التربوي الإسلامي في الشمال مختلفًا عنه في الجنوب. فقد تأثّر الشمال بشمال أفريقيا العربي، ودخل الإسلام إليه من خلال التجارة عبر الصحراء، إلى جانب نظام تعليمي مختلف تمامًا عن نظام التعليم في الغرب. و«**لأنّ الإسلام يتغلغل في كلّ جوانب الحياة، فإنّ تأثيره في أتباعه في شمال نيجيريا كان أهمّ من أيّ عامل آخر**» (المرجع نفسه، ص٩٠). وقد شمل هذا التأثير الحدّ من «حرّية شغل الأماكن» ومن ثمّ الحدّ من التعليم والمشاركة السياسيّة. وتستشهد بلقيس يوسف برئيس مجلس النوّاب للجمهوريّة الثانية في نيجيريا، بنيامين شعاعة

(Benjamin Cha'aha) الذي تحدّث عن سبب استبعاد النساء من رئاسة اللجان البرلمانيّة: «**إذا تمّ اختيار النساء لرئاسة أيّ من اللجان الأربع والثلاثين، فإنّ الرجال سيرفضون العمل تحت إشرافهنّ... ومثل هذه اللجان سوف تموت موتًا طبيعيًّا**» (المرجع نفسه، ص٩٦) هذه هي المشكلة الثقافيّة الأساسيّة التي تُحاول بلقيس يوسف مكافحتها.

وتعزو بلقيس يوسف تدنّي مستوى التعليم والتمثيل السياسي للمرأة الشماليّة النيجيريّة إلى وقوع المرأة ضحيّة لـ«للمعتقدات الخرافية»، وتربط حالة الحرمان هذه بأيّام الخلافة في صُكُتُو (Sokoto) التي كان يتمّ فيها، رغم التعليم العالي الذي تلقّته ابنة دان (Dan Fodio)(*) «**الاقتصارُ على تعليم النساء الحدَّ الأدنى من مهارات القراءة والكتابة والمبادئ الدينيّة بما يكفي لأدائهنّ فروض الصلاة**». ومنذ ذلك الوقت، كما تُجادل بلقيس يوسف، راح الرجال «**يتعسَّفون في تفسير الشرع على هواهم من أجل حرمان النساء من حقوقهنّ المشروعة**». ومع أنّها تستحضر هذا التاريخَ بطريقة مدهشة ـ ربما للإشارة إلى تغلغل المشكلة الثقافيّة بشكل عميق ـ فإنّ بلقيس يوسف تجادل،

(*) **إضافة من المترجمين:**

عثمان دان فوديو (عثمان بن فودي) (١٧٥٤ ـ ١٨١٧م): مجدّد وعالم دين نيجيري كان مالكي المذهب أشعري العقيدة ومتصوّفًا على الطريقة القادريّة أنشأ سلطنة الفولاني في صُكُتُو وأعلن نفسه خليفة متلقّبًا بأمير المؤمنين بعد معارك طويلة مع أعدائه. ألّف أكثر من ١٥٠ كتابًا بالعربيّة وبلغة الهَوْسَا، أهمّها فيما يتعلّق بالمسألة النسويّة كتابه «**تنبيه الإخوان على جواز اتّخاذ المجلس لأجل تعليم النسوان**».

أمّا ابنته نَانَا أسماء (١٧٩٢ ـ ١٨٩٤م)، فكانت من مثقّفات عصرها ولها أكثر من ٦٦ كتابًا باللغة العربية والْهَوْسَا والْفُلَانِيَّة في مختلف المعارف الدينية وإدارة شؤون الخلافة ترجم بعضها إلى لغات أخرى وأضحت محلّ دراسة. وقد تطرّقت نانا أسماء إلى قضيّة تعليم النساء في مخطوطها الشهير باسم «تنبيه الغافلين» وعملت على نشر التعليم في أرياف السلطنة وكافّة أنحاء السودان الغربي. وللاستزادة حول الكتابين المذكورين، راجع:

- سابُو (المختار)، **تحقيق كتاب «تنبيه الغافلين» لنانا أسماء**، بحث مقدّم إلى جامعة ميشال دي منتاي بفرنسا لنيل شهادة الماجستير، ٢٠١٠م، ص٢٧ ـ ٢٩.
- سالو (الحسن)، **فهرس المخطوطات العربية والإسلامية الموجودة بمكتبة أبلغ ـ النيجر**، مركز الدراسات الإسلامية والمخطوطات، ٢٠١٤م، ص١٤٥.
- Azuonye (Chukwuma), "Feminist or Simply Feminine? Reflections on the Works of Nana Asma'u, Nineteenth Century West African Woman Poet, Intellectual, and Social Activist", *Meridians*, 6no. 2, 2006, p. 54-77.
- Boyd (Jean), ***The Caliph's Sister: Nana Asma'u 1793-1865: Teacher, Poet and Islamic Leader***, Totowa (New Jersey), Frank Cass & Co. Ltd., 1989.

تماشيًا مع مجتمعها حسب اعتقادي، بأنّ هذه الأوضاع ليس لها أي صلة أو أيّ مبرّر في الإسلام؛ بل هي، في واقع الأمر، متعارضة مع المبادئ والتعاليم الإسلاميّة (Yusuf 1991, 92). وهنا نرى في الوقت نفسه إدانة خفيّة للعواقب السلبيّة على النساء الناتجة عن تقسيم الأماكن على أساس جندري في التقاليد الإسلاميّة السائدة في الشمال، متبوعة بتصريح بلاغي ينأى بالتقاليد ككلّ عن تلك القيود. والنقلة نفسها التي تكشف تاريخ كراهيّة النساء ثم تُسقطه، تم توظيفها فيما يتعلق بخلافة صُكُتُو (١٨٠٤ ـ ١٩٠٣م)، عندما انتقدت بلقيس يوسف عدم التركيز على محو أميّة الإناث في أثناء الخلافة. ثم اقتبست العبارة التالية من أقوال زعيم الجهاد عثمان دان فوديو لتحدّي هذه الرواية عن تاريخ الخلافة في صُكُتُو:

أيّتها المسلمات، لا تستمعن إلى كلام بعض المضلّلين الذين يسعون إلى إضلالكنّ حين يأمرنكنّ بطاعة أزواجكنّ بدلًا من أمركنّ بطاعة الله ورسوله. يقولون إنّ سعادة المرأة تكمن في طاعة زوجها، وهذا لا يعدو أن يكون تمويهًا وتلبيسًا غرضه دفعكن لتلبية احتياجاتهم. إنهم يفرضون عليكنّ واجبات لا يفرضها الله ولا رسوله. إنهم يجعلونكنّ تطبخن وتغسلن الملابس وتفعلن أشياء أخرى يريدونها منكنّ ويفشلون في تعليمكنّ ما فرضه الله ورسوله، لكنّ لا الله ولا رسوله يكلّفونكنّ بمثل هذه الواجبات (المرجع نفسه، ص٩٢).

تُرجع بلقيس يوسف تاريخَ تصريح عثمان دان فوديو هذا إلى عام ١٩٨١م، مشيرة إلى أن هذا الاقتباس مستمدّ من مصدر ثانوي ربّما أعيدت صياغته من حيث اللغة والتعبير. على أنّ النقطة المهمّة تتمثّل في أنّه يبدو أن بلقيس قد أقامت نقدها لأحد مظاهر الثقافة الإسلاميّة من خلال تثمين مظهر آخر. وإذ لا يمكنها التصريح بأنّه كان يجب عليها أن تبني نقدها بهذه الطريقة، لكن كأكاديمية تفهم الثقافة النيجيريّة، من واجبنا الإشارة إلى هذا الاحتمال.

هذا وقد أقامت بلقيس يوسف مشاريعَ لتعليم الكبار من أجل تحسين وضع المرأة في المجتمع النيجيري الشمالي. وفي وصفها الدروس المسائيّة المجانيّة في مدينة كانو التي كانت تقدّم دورات في محو الأميّة ورعاية الطفل ومشاريع زيادة الدخل والمعرفة الدينيّة الإسلاميّة، تأسف بلقيس يوسف أن يكون «الأمر الأكثر صعوبة ربّما» هو الشرط الذي ينصّ على أنه «**لا يجوز للنساء حضورُ هذه**

الدروس إلا بإذن من أزواجهنّ: المنظّمة لا تُريد أن تكون مسؤولة عن الخلاف بين الأزواج» (المرجع نفسه، ٩٣). وهذه العقبة تجعل الدروسَ المسائيّة مخصّصةً لنساءٍ مجهَدَاتٍ بفعل يوم من العمل المنزلي، لكنهنّ يواظبن على الحضور بشكل متكرّر. وتستشهد بَلقيس يوسف بمثال الشيخ أمين كانو (Malam Aminu Kano) لتبرير نشاطها؛ وهو مؤسّس اتحاد العناصر الشماليّة التقدّمي، وهي مؤسّسة محترمة تأسّست في الستينيّات لتعليم النيجيريّين الشماليّين وتخليصهم من الاستعمار. ووفقًا لما ذكرته بلقيس يوسف، فقد حثّ الشيخ أمين كانو النساء الشماليّات على «التخلّص من حالة الخضوع التامّ» التي وجدت فيها نساء الهَوْسَا فولاني أنفسهنّ فيها وأن يثُرن على المفاهيم البالية للاحترام والإذعان والاحتشام و«مكانهن المناسب» (المرجع نفسه، ص٩٤). وهنا مرة أخرى، من الضروري الاستنجاد بسلطة ذكوريّة محترمة للمطالبة بالسماح للزوجات بمغادرة منازلهنّ بمفردهنّ لممارسة نشاط غير متعلّق بالأسرة.

وفي توسُّلٍ آخر بالسُّلطة الذكوريّة، تُذكّر بلقيس يوسف بمؤتمر عقدته منظّمة «نساء في نيجيريا» (WIN) في عام ١٩٨٢م، حيث جادل **«رجل مسلم متديّن»** بقوله: **«لا يمكن لأمّة أن تدّعي أنّها تطوّرت أو تحضّرت إذا قام رجالها بدفع نسائها إلى الهامش... يجب إدانة مثل هذه الأمم لكونها بدائيّة»**[١٤]. على أنّ أكثر المظاهر خطورة في هذا الدفع بالمرأة إلى «الهامش» حسب بلقيس يوسف هو ما يتعلّق بقضايا الحمل المبكّر والولادة والطلاق:

الحَمْلُ في سِنٍّ مبكّرة جدًّا قد يُؤدّي إلى الوفاة في أثناء الولادة؛ وقد يُسبّب أيضًا تمزّقًا داخليًّا في المثانة والمستقيم (الناسور المثاني المهبلي vesico vaginal fistula) (*Newswatch*, April 17, 1989, pp. 36-37)**. وفي الحالة الأخيرة، غالبًا ما تزداد الحالةُ سوءًا من خلال العلاج الذي تتولّاه بعض القوابل، حيث تُخلّف الجراحة غير الناجحة فتاة صغيرة تُعاني أضرارًا داخليّة دائمة. وهكذا تغدو «غير مرغوب فيها» عند زوجها الذي يُطلّقها على الفور ويتركها غير صالحة إلّا لحياة الدعارة** (المرجع نفسه، ٩٧).

إن بلقيس يوسف إحدى أبرز الناشطات في شمال نيجيريا ضدّ الحمل المبكّر والأضرار التي يمكن أن يُسبّبها للأعضاء الجنسية النامية للفتيات

(١٤) مقابلة مع بلقيس يوسف، مايو ٢٠١٠م، كادونا، نيجيريا.

الصغيرات (الناسور المثاني المهبلي كما ذكرنا أعلاه). وبما أنّها كانت تتلقّى أحيانًا في سبيل هذا النشاط أموالًا من منظّمات غير حكوميّة غربيّة، فقد كانت في الغالب هدفًا لشكوك الإسلاميّين الشماليّين وانتقاداتهم.

ولمعالجة هذه المخاوف، تتبنّى بلقيس يوسف استراتيجيّة أوسع تدعو إلى إعادة تأويل وربّما إعادة اختراع ما يقوله التقليد الإسلامي في الشمال حول دور المرأة في مجتمع إسلامي. ومتأملة في مؤتمر «نساء في نيجيريا»، كتبت بلقيس يوسف تقول: «**أكّد المشاركون أنّه لا يوجد حلّ لهذه المشاكل دون تغييرٍ اجتماعي جذري، والقضاء التامّ على جميع أشكال الاستغلال البشري**» (Yusuf 1993, 91). وعلى الرغم من أنّ بلقيس يوسف تُقدّم حلولَها في لُغةٍ دقيقة وبجرعات محسوبة لتجنّب الإساءة إلى النظرة الذكوريّة للعالم، فإن وراء التطبيق العملي لرسالتها تكمن نظرة أوسع وأكثر ثوريّة. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أنّ إدراك بلقيس يوسف وغيرها من النساء أنّه يتعيّن عليهنّ هيكلة مشروعهنّ الثوري بطريقة معيّنة مقبولة اجتماعيًّا؛ يعني: في المقام الأوّل أنهنّ لم يتشربن هذه النظرة الذكوريّة للعالم. وهذا يطرح السؤال التالي: هل الرجال لم يتشربوا أيضًا الخطابَ الذكوري وإنما هم يلتزمون به لأنهم يتعرضّون هم أيضًا للإكراه؟ أظنّ ذلك، وهذا مثير للاهتمام، وهو ما قد يكون ربّما وراء شعور النساء النيجيريّات براحة أكبر في تحدي هذه النظرة للعالم.

الأطر التحليليّة الأكاديميّة الغربيّة

قدّمتُ في هذا الفصل كُلًا من السرديّات الذكوريّة المهيمنة والسرديّات النسويّة غير الرسميّة حول الشريعة والجندر والجنسانيّة في مجتمع شمال نيجيريا منذ ثورة الشريعة عام ١٩٩٩م. وقد ذكّرت بحدود ردّ الفعل الغربي الهائل على هذه القضيّة من أجل فهم مختلف تعقيدات المجتمع والسياسة في نيجيريا، وببعض الإحباطات الخاصّة بي كباحثة نسويّة تتعاطف مع المشروع السياسي الذكوري للرجال النيجيريّين الشماليّين في إجلاء الاستعمار عن أراضيهم، وتشعر في الوقت نفسه بإحباط شخصي وقلق تجاه ادّعائهم أنّ إخضاع النساء كان جزءًا طبيعيًّا من عمليّة إنهاء الاستعمار.

لا أشعر بأنّ لدينا مِثْلَ هذا النقاش في الدراسات الغربيّة بشكل كافٍ، وأنا أفهم لماذا تمّ بعد ١١ سبتمبر ٢٠١١م استهداف المسلمين في جميع

أنحاء العالم وشنّ الغرب حروبًا كارثيّة في المنطقة. ومع ذلك، فإنّ إنشاء دراسات دقيقة للمجتمعات المسلمة النيجيريّة في الولايات المتّحدة، يقتضي أن نكون قادرين على التحدّث حول نقد الشريعة الإسلامية وبقيّة جوانب الإسلام في بيئة من الأمن السياسي وحريّة التعبير لا يتمّ فيها دومًا التشكيك في دوافع الفرد.

وقد كتبت ليلى أبو لغد (٢٠١٣) بقوّةٍ عن المخاطر التي ينطوي عليها وصف حياة النساء المسلمات. ومن خلال اعتراضها على التمثّل الغربي لنساء أفغانستان واستخدام إدارة بوش لهذا التمثّل كواحد من الأسباب لتبرير الحرب في أفغانستان، تحثّنا أبو لغد على التفكير مليًّا في كيفيّة تمثّل النساء المسلمات عند الأوساط الأكاديميّة والسياسيّة الغربيّة، وفي وسائل الإعلام. لكن بعض التفسيرات التي قدّمتها أبو لغد حول المرأة المسلمة تحجب بعض العوامل التي من شأنها أن تعطينا إذا تمّ استكشافها، إحساسًا أعمق وأكثر تنوّعًا بتجربتها، على سبيل المثال، وفقًا للشريعة. وفي أحد الأمثلة، كتبت أبو لغد:

في السنوات الأخيرة، أصبحت الشريعة ـ المصطلح الذي يستخدمه الناس بصورة فضفاضة للإشارة إلى القانون المنبثق عن التقاليد الشرعيّة الإسلاميّة ـ رمزًا دوليًّا للهويّة الإسلاميّة، وبالنسبة إلى الكثيرين في الغرب، عدوًّا مروّعًا وتقليديًّا لحقوق المرأة (Abu Lughod 2013, 15).

هنا، يتمّ وصف «الشريعة» بشكل محايد بأنّها «قانون مستمدّ من التقاليد الشرعيّة الإسلاميّة»، وتغدو الشريعة «مخيفة» أو «عدوّة لحقوق المرأة» عند الغرب فقط. غير أنّ إصدار مثل هذا التصريح الذي يمرّ مرّ الكرام يُخفي جانبًا مهمًّا في إشكاليّة الشريعة: تُوجد نساء مسلمات في العالم الإسلامي ما بعد الاستعماري يُفكّرن أيضًا بهذه الطريقة في الشريعة؛ بل أكثرهنّ كذلك في واقع الأمر. لذا، نحتاج إلى وسيلة للحديث عن هذا الأمر دون التذرّع بالنقد التلقائي عند الدارسين الذين يهتمّون لأسباب مفهومة بالتداعيات السياسيّة المحتملة. ولعلّ الأمر الأكثر صعوبة هو تحديد كيفيّة التحدّث عن الاعتراضات «الأهليّة» على الشريعة دون الوقوع فعليًّا في الفخّ الذي يشغل بال أبي لغد، وهو تعزيز العنف الإمبراطوري.

أعترف أنّ ولوجَ هذه الطريق صعب. فداخل العالم الأكاديمي، من المغري القول إنّ نقد إدوارد سعيد للاستشراق متجذّر في طريقة تفكيرنا في المنطقة إلى درجة أنه لم تعد هناك حاجة لجذب الانتباه إلى الخطاب الاستشراقي. ومع ذلك، فإنّ نظرة خاطفة على واقع كوارث السياسة الخارجيّة الأمريكيّة، مثل قرار غزو العراق وصولًا إلى تنامي رُهاب الإسلام [الإسلاموفوبيا] في أمريكا وأوروبا، تُكذّب مثل هذا الافتراض. وبصفتنا باحثين، فإنّنا نفتقد مساحة غير سياسيّة نناقش فيها بصراحة التمييز الجنسي والأبويّة والعنف ضدّ المرأة في المجتمعات ذات الأغلبيّة المسلمة، لكنني لست متأكّدة أنّ هذا يعني: أن علينا التوقّف عن محاولة القيام بذلك.

خاتمة

في العقود الأخيرة، قوبلت التفسيراتُ المادّية لـ«الصحوات» التقليديّة في العالم ذي الأغلبية المسلمة بازدراء. ومع ذلك، فإن الاتجاهات الأكاديمية التي تقدّر نقد الخطابات الغربيّة أكثر من التعامل مع الحقائق التجريبيّة من دون ترك النظريّة تُؤثّر في الممارسات التي نلاحظها أو الكلام الذي نسمعه، يمكنها في بعض الأحيان أن تشوّه ثراء مواضيع بحثنا. وبالتفكير في الحياة القصيرة لبلقيس يوسف، أتذكّر انطباعي بأنّ عملها من داخل حدود خطاب إسلامي مقبول كان في جزء كبير منه استراتيجيًّا. ولا يعني هذا أنّ تفكير بلقيس يوسف وغيرها من النساء لم يتشكّل جزئيًا من خلال قيم مجتمعهنّ؛ بل إنهنّ قد شكّلن إلى حدّ ما تلك القيم، وعبّرن بانتظام عن حبهنّ وولائهنّ لشعوبهنّ وثقافتهنّ. لقد تشكّل تفكير بلقيس يوسف وغيرها من النساء اللائي ينتقدن النموذج الذكوري، جزئيًّا من خلال القيم الأخرى بما في ذلك احترام التعليم الغربي وحقوق الإنسان الكونيّة ومعارضة الاستغلال واحترام الجنسانيّات الأقلّية، والمساواة الجندريّة. ومع ذلك، يساورني القلق من التقصير في وصف ومديح ثراء تصوّرهنّ عن ظروف أفضل وأكثر حرية للمرأة النيجيرية ما لم نأخذ على محمل الجد انتقاداتهنّ للهيمنة الدينيّة، بما في ذلك الشريعة بعد عام ١٩٩٩م. وبصفتي باحثة، فأنا أجد صعوبة في التغاضي عن تفاصيل كفاح هؤلاء النساء، وهي تفاصيل تجعلهنّ عرضة لعنف الغرباء الأقوياء الذين يريدون «إنقاذهنّ»

عسكريًّا. ومع ذلك، فأنا أزعم أنّ الإشادةَ المناسبة بامرأة قويّة ومهمّة لمجتمعها مثل بلقيس يوسف تتطلّب منّا صقلَ أُطُرِنا التحليليّة للتّعبير بأكثر دقّة عن ثراء حياتها وحياة شقيقاتها وصديقاتها في شمال نيجيريا.

البيبليوغرافيا

1 - Abu Lughod, Lila. 2013. **Do Muslim Women Need Saving?**. Cambridge, MA: Harvard University Press.

2 - Iwobi, Andrew Ubaka. 2004. Tiptoeing Through a Constitutional Minefield: The Great Sharia Controversy in Nigeria. *Journal of African Law* 48(2): 111-164.

3 - Kano Online. 2002. **Sharia Law and Western Reaction**. December 30. http:// www.kanoonline.com. Accessed 15 Oct 2015.

4 - Mahmood, Saba. 2005. **Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject**. Princeton, NJ: Princeton University Press.

5 - Peters, Rudolph. 2001. **The Reintroduction of Islamic Criminal Law in Northern Nigeria: A Study Conducted on Behalf of the European Commission**. Lagos, Nigeria: European Commission.

6 - Yusuf, Bilkisu. 1991. Hausa-Fulani Women: The State of Struggle. In **Hausa Women in the Twentieth Century**, ed. Catherine Coles, and Beverly Mack, 90-107. Wisconsin: University of Wisconsin Press.

الفصل التاسع

الحركات الإسلاميّة والمرأة والإصلاح الاجتماعي: من يتحدّث عن الشريعة في باكستان؟

مريم ف. زمان

مقدّمة

خضع الخطابُ السياسي والعمومي الباكستاني على مدى العقديْن الماضيين لتكثيف المعركة على السلطة الدينيّة: أيّ الفاعلين مخوّل لهم التحدّث باسم الإسلام، وأين يمكن العثور على الإسلام «الحقيقي»؟ تحوم هذه الأسئلة حول القضايا الأخلاقية الخاصّة والحياة العامّة، بما في ذلك على سبيل المثال لا الحصر، دور المرأة في المجتمع، والاستجابة المناسبة على الإرهاب داخل البلد، والقوانين التي تنتهك المساحات التي تُعتبر حكرًا على التوجيه الديني مثل أحكام الحدود وقانون المسّ بالمقدّسات وقانون حماية المرأة من العنف. ويُركّز الفاعلون والحركات التي تتحدّث باسم «الإسلام» على مدى ملاءمة هذه القوانين للفقه الإسلامي ويُساهمون في خطاب نشط بشأن دور الدين في المجتمع الباكستاني المعاصر. وتلعب «الجماعة الإسلاميّة» ذات التوجّه السياسي دورًا رئيسًا في تشكيل هذا الخطاب من خلال ربط القوانين بقراءة الحركة للشريعة. وغالبًا ما يشارك أعضاء في العديد من الحركات الإسلاميّة غير المسيّسة بصورة صريحة في هذه النقاشات، ويساهمون في تشكيل مشهد اجتماعي سريع التغيّر عَرَف ازدياد عدد النساء الحضريّات من الطبقتين الوسطى والعليا ممّن يرتدين الحجابَ ويروجن للإصلاح الروحي من خلال مشاريع تعليميّة وتفاعلات فرديّة يتولّين فيها «الدعوة» إلى ما يعتبرنه ممارسة إسلاميّة صحيحة. وفي الوقت نفسه، غالبًا ما تنكر قيادات حركات التقوى الاهتمام بـ«السياسة»،

وهي لا تستند على سلطة الشريعة في ترويجها للإصلاح الروحي المرتكز على الممارسات الدينيّة الفرديّة، مثل الصلاة والصيام وإجادة تلاوة القرآن (التجويد)، وإصلاح الحياة الاجتماعيّة وفقًا للمعايير «الإسلاميّة».

في هذا الفصل، نحاجّ عن أنّ تاريخ تطبيق الشريعة الإسلاميّة في جنوب آسيا هو ما شكلها كمفهوم، محددا الأفراد والجماعات الذين يمكن أن يزعموا التحدّث عن الشريعة والتكلّم باسمها في باكستان. والشريعة هي مفهوم يمتدّ عبر البلدان والمجتمعات الإسلاميّة ويرتبط بتقليد فكري واسع النطاق جغرافيًّا يعود إلى الفترة الكلاسيكيّة للفقه الإسلامي (El Fadl 2005)؛ ويُؤدّي هذا التاريخ إلى افتراض أنّ الشريعة كيانٌ مُوَحَّدٌ في جميع البلدان المسلمة، قانون واحد متجاوز للعوامل الثقافيّة (a-cultural). في هذا الفصل، سأتتبّع تاريخ الشريعة الإسلاميّة في جنوب آسيا، وكذلك تاريخ ارتباطاتها واستخداماتها المعاصرة في باكستان، من أجل توضيح الطرائق التي تشكّل بها التواريخ المحليّة المعاني والترابطات التي يشملها مصطلح الشريعة. ففي باكستان، يلوّن التاريخ الاستعماري دلالات الشريعة نفسها والظروف التي يمكن للأفراد والحركات الاستناد على سلطتها المعتبرة لدعم رؤاهم لما هو مجتمع «إسلامي».

وتُفصّل الدراساتُ الأكاديميّة للحركات الإسلاميّة المنخرطة في بناء سلطة دينيّة، وبدقّة شديدة، خصائصَ توجُّه هذه الحركات نحو السياسة. وقد سال الكثيرُ من الحِبر في سبيل التمييز بين الحركات التي تنخرط في السياسة الوطنيّة بوصفها أداةً أساسيّة في الإصلاح الإسلامي، والحركات التي لها أهداف إصلاحيّة أخرى. وقد جرت العادة بتعريف «الإسلامويّين» أو «الأصوليّين» بأنّهم يركّزون على إنشاء دول إسلاميّة من خلال العمل السياسي، وتُقدم الإسلامويّة في الأدبيّات باعتبارها مضادة للغرب (Amin 1988) و/أو مناهضة للإمبرياليّة (Patnaik 2003) وناقدة للحداثة الغربيّة (Moghissi 1999). وفي المقابل، يتمّ النظر إلى «الأصوليّين الجدد» (Roy 2006) أو «التقليديّين» (Iqtidar 2011) بوصفهم «**ظاهرة اجتماعيّة ثقافيّة أساسًا**» (Roy 2011) تعمل في اتجاه تطوير إسلام عابر للقوميّات ومتجاوز للتراكمات الثقافيّة من أجل إنشاء أمّة إسلاميّة عالميّة. لكن هذه الفروقات الدقيقة تتبخّر في المجتمع الباكستاني اليومي، حيث يُفهم أنّ جميع الحركات الاجتماعيّة

التي تُروّج لأفكار الإصلاح الإسلامي تُشكّل مجموعة مصالح واحدة مكوّنة من الملالي[1] الذين يعملون من أجل تحقيق الأهداف السياسيّة والاجتماعيّة نفسها بناءً على تفسيراتهم للممارسات الإسلاميّة الصحيحة.

لكن علاقة حركات التقوى الباكستانيّة بالشريعة تختلف عن علاقة الحركات الدينيّة بها في أماكن أخرى من العالم الإسلامي؛ ففي حين تعتمد معظم الحركات الإسلاميّة على مستوى العالم على فكرة الشريعة لتعزيز ما يقترحونه من إصلاحات اجتماعيّة (Ricklefs 2008; Hefner 2011; Maznah Mohamad 2010a, b)، فإنّ حركاتِ التقوى في باكستان لا تُشير إلى الشريعة الإسلاميّة كمصدر رئيس للإصلاحات الدينيّة التي تروّج لها، كما أنّها لا تدّعي الالتزام بتطبيق الشريعة. إلّا أنّ هذا التحفّظ من جانب حركات التقوى المتمركزة في باكستان مضلّل إلى حدّ ما؛ إذ نجد هذه الحركات تستخدم فكرة النظام الإلٰهي الذي خلقه الله في مسعاها لتحقيق إصلاح اجتماعي جذري. كما تعتمد حركات التقوى الموجودة في باكستان على مصادر الشريعة؛ أي: القرآن والحديث، من أجل إنشاء نماذج للمجتمع الإسلامي المثالي. كما أنّ تركيز هذه الحركات على الإصلاح الشخصي، رغم أنه ليس سياسيًّا بشكل صريح، لا يخلو من أهميّة سياسيّة (Van Der Veer 2002). فباستخدامِها النصوصَ الإسلاميّة المقدّسة لإنشاء رؤية لمجتمع إسلامي نقي، تطرح حركات التقوى دعاوى عميقة فيما يتعلّق بالعلاقة بين الفرد والمجتمع والأدوار الجندريّة ودور الدولة في الحياة اليوميّة؛ وفي الوقت نفسه، تكشف هذه الحركات عن جهودها لفَصْلِ وتمييز فضاءات نشاطها عن «السياسة» من خلال تجنّب استخدام كلمة «الشريعة».

إنّ الافتراضَ أنّ الدينَ هو «خطّ الصدع الرئيس» (Siddiqa 2010) الذي يقسِّمُ الرأيَ العامّ، ليتخلّل الخطابَ الباكستاني. وقد كشف بحثنا حول الحركات الإسلاميّة في باكستان أنّ معظم المستجوبين الباكستانيّين في المناطق الحضريّة كانوا غير مدركين للفرق بين الجماعة الإسلاميّة من جهة، وهي حركة ذات أهداف سياسيّة، وجمعيّة الهُدى وجماعة التبليغ من جهة

(١) «الملالي» (مفرده مُلّا): مصطلحٌ عامّي يُشير في كثير من الأحيان إلى أئمّة الصلاة في المساجد، ولكنّه يشير بشكل أعمّ إلى الرجال الذين يُنظر إليهم على أنّ لهم سلطةً دينيّة.

أخرى، وهما حركتان تتجنّبان السياسةَ. فقد فهم المستجوبون غير المنتمين إلى هذه الحركات أنها تُشجّع كلّها على إجراء إصلاحات اجتماعيّة واقتصاديّة متماثلة، واعتقدوا أنّ أعضاءها يتشاركون السلوكيّات الاجتماعيّة نفسها بما في ذلك الإصرار على منع الموسيقى في الحفلات ورفض التجمّعات «المختلطة» بين الجنسين. وتتشابه الحركات التي تُروّج للإصلاح الديني الشخصي في المقام الأوّل، مع الحركات السياسيّة في الخطاب الباكستاني الشعبي، كما يتّهم الباكستانيّون الحضريّون الحركات الإسلاميّة في مجمل الطيف الاجتماعي السياسي بأنها تتسبب في خلق حالة استقطاب في المجتمع، وأنها تقسم النخبة الباكستانيّة إلى «نحن» و«هُم»، وأنها تدعم «التطرّف» (Siddiqa 2010). وقد أبرزت عائشة صدّيقة (Siddiqa 2010) أنّ «التطرّف الكامن» الذي تمثّله فكرة باكستان بوصفها دولة إسلاميّة وصورة الغرب بوصفه تهديدًا لباكستان، هو في جزء منه نتاج «**حركات اجتماعيّة إسلاميّة... مثل جمعيّة الهُدى وجماعة التبليغ**» (الفقرة ٣٢).

إنّ التصوّر المحلّي بأنّ جميع الحركات الإسلاميّة متشابهة، يُؤثّر في انتشار الصحوة وسلوكها في باكستان. وكما لاحظ وايت (White 2012)، فإنّ أحد الأسئلة الشائعة الموجّهة للتجلّي الإسلامي في باكستان هو: «**لماذا لا يتحدّث المعتدلون بصوت عالٍ؟**». ونحن نجادل عن أنّ الخلط بين الحركات الدينيّة في التصوّر الشعبي للجمهور الباكستاني يخلق مناخًا لا يُمكن فيه للحركات انتقاد بعضها البعض علانيّة؛ وأنّ النظر إلى جميع الحركات الإسلاميّة على أنها وريثة التاريخ نفسه والتقاليد نفسها، وافتراض أنها تُروّج لإصلاحات دينيّة متماثلة، يحدّ من قدرتها على النقد المتبادل لأطروحاتها علنًا. إن انطماس الخطوط المُتخيَّلَة بين الحركات الإسلاميّة السياسيّة صراحة، والحركات التربويّة «على الميدان»، له عواقب مهمَّة على علاقات هذه الجماعات مع بعضها البعض ومع الدولة ومع الأفكار السياسية.

بحسب شانتيل موف، تُشكل الذّوات خطابيًّا في مقابل «آخرين» مضادين (Mouffe 2005). وفي باكستان، يُعتقد أنّ الفاعلين في مجال الإصلاح الإسلامي يتشاركون هويّة جماعيّة ويروجون ممارسات دينيّة مثيرة للجدل. وتصوير هذه الحركات على أنها جماعة واحدة، يُؤدّي إلى توتّر بين تنافسها على السلطة الدينية وقدرتها المحدودة على نقد مناهج بعضها البعض أمام

جمهور لا يستوعب ما بينها من فروقات. لقد اقترح أرنيستو لاكلاو وشانتيل موف (Laclau and Mouffe 2001) فهمًا أنطولوجيّا للفضاء الاجتماعي باعتباره فضاءً خطابيًّا يبني فيه الفاعلون الهويّات من خلال التعبير عن الاختلاف. وبذلك تكون سياسات الهويّة هي العمليّة التي يُنتج الناس من خلالها ذواتهم خطابيا في مقابل «الآخر» المضاد. وتتنافس مجموعات ذات مصالح متعارضة من أجل الهيمنة، بحيث يقوم ما نحدّده بأنّه «نحن» بخوض معارك ضدّ ما نعتبره «هُم»، من أجل خلق هويّات جماعيّة والحفاظ عليها (Mouffe 2005).

ويمكن رؤية خطوطِ الصدع هذه بوضوح أكبر في الطرق التي تتوسَّل بها مختلفُ الحركات الإسلاميّة بأفكار الشريعة أو تنأى بنفسها عنها، وهي الأفكار التي تمثل عنصرًا أساسيًّا في الخطاب الباكستاني المعاصر حول أسلمة الدولة. فالمناورات التي تقوم بها الحركات غير السياسيّة ظاهريًّا لتمييز نفسها عن تلك التي تطالب بالدّولة، هي مناورات خفية لكن يمكن رؤيتها في علاقة هذه الحركات بفكرة الشريعة. وفي هذا الفصل، سنوضّح أنَّ تشكيلَ الاختلاف يمكن تمثيله في آنٍ واحدٍ بالصمت كما بالقول، وأنّ علاقة الحركات الإسلاميّة بالشّريعة وتبنيها لها، يُشيران إلى توجهّها نحو السياسة. وعلى الرغم من أنّ ما تقوله الحركات (أو لا تقوله) حول الشريعة يظلّ خافيًا على الأطراف الخارجيّة، فإنه يؤشر للمنتمين إليها على أولويّاتها، ويُوفّر خارطة طريق لمقاربة كل حركة لإحداث تغيير اجتماعي.

وبمرور الوقت، تبلور معنى الشريعة ومقصدها في جنوب آسيا إلى أن غدت الشريعة يُنظر إليها حصرًا على أنّها هي القانون الإسلامي. وفي هذا الخصوص، فإنَّ إنتاجَ مصطلح «الشريعة» في باكستان والمحافظة عليه لا يرتبط في المقام الأوّل بـ«التقليد الخطابي» للنّصوص والحجاج الإسلاميين؛ بل بتاريخ تطبيق القانون الإسلامي في جنوب آسيا. وهذا التاريخ، بالإضافة إلى استخدام القانون الديني لبناء هويّات قوميّة، هو ما يتحكّم في الطُّرُق التي تعتمدها الحركات الإسلاميّة في باكستان للاستناد على الشريعة أو الابتعاد عنها في وقت واحد، وما يُؤثّر في دعاويها تجاه الشريعة حتى اليوم. وفي الوقت نفسه، فإنّ فهم تلك الحركات لطبيعة الشريعة، يؤثّر أيضًا في جهودها الدعويّة، وهو ما قد يُفسّر الشعبيّة المتزايدة لحركات التقوى الباكستانيّة.

الشريعة بوصفها قانونًا

تعني الشريعةُ حرفيًّا «الطريقَ»، وهي مدوّنة قانونية مستمدّةٌ من النصوص الإسلاميّة المقدّسة، القرآن والحديث (Mir-Hosseini 2006). ومن الناحية التاريخيّة، فقد تشكّل التقليد الفقهي الإسلامي عبر شبكة من الفقهاء المتباعدين جغرافيًّا والذين طبّقوا المبادئ الإسلاميّة على مجموعة متنوّعة من المسائل الممتدّة عبر شبكة جغرافيّة مشتّتة على نطاق واسع (El Fadl 2005). وهذه الجذور التاريخيّة هي ما يجعل الشريعة مصدر اهتمام غالبيّة المسلمين المعاصرين، وما يُشكّل الأهميّة التي تحوزها في الحياة العامّة للعديد من الدول الإسلاميّة بما فيها باكستان (Norani 2003). فالحكومة الباكستانيّة، مثلها مثل حكومات العديد من الدول الإسلاميّة الأخرى، كثيرًا ما تخضع لنداءات شعبيّة لجعل الدولة تتوافق مع «الإسلام» من خلال تطبيق الشريعة التي يتمّ تخيّلها كمدوّنة من القوانين المتماسكة التي تتجاهلها حكومات غير دينيّة (Hallaq 2004). وتمتلئ المكتباتُ في جميع أنحاء العالم الإسلامي بالكُتُب التي تدعو الحكومة إلى تطبيق الشريعة التي يتمّ تصويرها في هذا الخطاب بوصفها قانونًا شاملًا ينطبق على أمّة إسلاميّة عابرة للحدود (Hallaq 2004). وغالبًا ما تُطالب الجماهيرُ المسلمة بقوانينَ قائمةٍ على الشريعة لأنها تستجيب لحاجة مُتَصَوَّرَة لأصالة دينيّة وثقافيّة (Otto 2008, 17).

ويجادل جوناثان بروكوب (Jonathan Brockopp 2003) بأنّ الشريعةَ نظام أخلاقي أكثر منه نظامًا قانونيًّا، وأنّها تتجاوز ثنائيّة الحلال والحرام التي تنبني عليها معظم مدوّنات الأحكام الشرعيّة. ففي الحقبة ما قبل الحديثة، كانت الشريعة تُطبّق على كلّ من الالتزامات الواجبة التنفيذ التي يُمكن أن تفرضها المحاكم الإسلاميّة، والالتزامات الأخلاقيّة التي يكون الإيفاء بها شأنًا بين الفرد وخالقه (Ali 2006). وفي كثير من الأحيان، لم تكن أحكام الفقهاء المسلمين تُنفَّذ بصفة مباشرة من قبل المحاكم؛ بل كانت تصدر في شكل فتاوى غير ملزمة. كما تفصل الشريعة بين الأفعال المفروضة والممنوعة؛ بل وتتجاوز ثنائيّة تصنيف بعض الأفعال لتكون من جنس المندوب أو المباح أو المكروه (Brockopp 2003; Brown 2011).

وإضافةً إلى اعتمادِ تصنيفات غير ثنائيّة، فإنّ الشريعة مُستمَدّة من المقاصد، وهي كلمة عربيّة تعني الهدف أو القصد أو الغرض (Halim Rane

2013, 497). وقد صرّح أبو حامد الغزالي (توفّي ١١١١م)، وهو أحد أبرز علماء الفقه المسلمين الأوائل، أنّ الهدف الأساسي للشريعة الإلٰهيّة هو حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، وأنّه يمكن تقييم جميع الأحكام الإسلاميّة بناءً على كيفيّة إسهامها في تحقيق هذه المقاصد (Ibrahim 2014). وقد اكتسب مفهومُ مقاصد الشريعة أهميّةً وشُهرةً في القرن الرابع عشر للميلاد في أعقاب الغزو المغولي، حيث أعاد الفقهاء حينها تقييم العُرف من أجل التوفيق بين الشريعة والتغيّرات السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة الحادثة، بما في ذلك الممارسات التجاريّة الجديدة التي بدت متعارضة مع الشريعة الإسلاميّة القائمة (Halim Rane 2013). ويُمكن تقسيم المقاصد إلى ثلاث فئات: مقاصد عامّة، ومقاصد جزئيّة، ومقاصد خاصّة (Ibrahim 2014). وقد ربط الفقهاء الأحكام التي تُصدرها المحاكم بالمقاصد الجزئيّة، وغالبًا ما شخصنوا تطبيق الشريعة وجعلوه حالات مخصوصة (Ali 2006).

الشريعة في جنوب آسيا

في الهند المغوليّة (١٥٥٦ ـ ١٨٧٥)، كانت الشريعة هي النظام القانوني المطبّق على جميع مواطني الإمبراطوريّة. وقد اعترفت بالاختلافات في الدين دون أن تعتبرها عوامل أساسيّة في إصدار الأحكام، بينما اعتُبرت عوامل سياقيّة أخرى عوضًا عنها. فقد اضطرّت الحاجة إلى معاملات تجاريّة آمنة أن يقف المتقاضون، بغضّ النظر عن خلفيّاتهم الدينيّة، أمام المحاكم الشرعيّة (Chatterjee 2014). وقد تضمنّت أدوار القضاة تسوية المنازعات التجاريّة والنزاعات الشخصيّة والتعاقد على الزواج مع أو بدون وصاية وتوزيع المواريث وصياغة الأحكام الشرعيّة (Chatterjee 2014). وقبل وصول البريطانيّين، لم تكن قوانين جنوب آسيا متجانسة في جميع أنحاء المنطقة؛ بل كانت تعكس التنوّع الديني والسياسي والثقافي في شبه القارّة الهنديّة. وقد امتدّت هذه الترتيبات السياسيّة والقانونيّة من الإمبراطوريّة المغوليّة المركزيّة إلى مملكتي الهندوس والسيخ وإمارات الدويلات الصغيرة ومجتمعات الصيد والجمع المتمتّعة بالحكم الذاتي (Lau 2010). وكان من بين العناصر المشتركة في هذا التنوّع اعتماد التقاليد القانونيّة للهند بشكل كبير على النصوص والمبادئ الدينيّة من أجل إقامة نظام اجتماعي والحفاظ عليه (Lau 2011).

كما كان العنصر المشترك الآخر هو التأثير المحلّي؛ فكلّما ابتعد المجتمع عن مركز السلطة، كان تأثير الأعراف والتقاليد المحليّة أقوى في المسائل القانونيّة. وفي الممارسة العمليّة، لم يتغلغل نظام القضاء المركزي بعمق في القُرى والأرياف، إذ كان يتمّ حلّ عدد من الخلافات من قبل «البانشايات» (المجالس المحليّة) التي كانت تعتمد بشكل ضبابي مجموعة متنوّعة من النصوص المقدّسة من أجل التوصّل إلى قراراتها (Chatterjee 2014).

أمّا في فترة بعد الاستعمار، فقد تدخّلت الدولة في مرونة القانون، مغيرة لطبيعة الشريعة نفسها. وتعود المحاكم الباكستانيّة المعاصرة، والعديد من قوانين البلاد، إلى الشريعة كما تمّ تعديلها أثناء الحكم البريطاني في الهند. وقد ظهر النظام القانوني الاستعماري من خلال تفاعلات كبيرة مع القوانين والثقافات المحليّة، وقد جرى تدوين القانون والإجراءات القانونيّة بطريقة حواريّة وليس بالإملاء السلطوي من أعلى إلى أسفل. وحين جاءت شركة الهند الشرقيّة (EIC) إلى شبه القارّة الهنديّة، كان هدفها الأساسي من حكم البلاد هو الحفاظ على الهيمنة السياسيّة بأقلّ تدخّل عسكري ممكن. وقد باشرت شركة الهند الشرقيّة ذلك باتّباع سياسة عدم تدخّل مزعومة في الظاهر. وفي المسائل القانونيّة، ادّعى البريطانيّون أنهم يطبّقون أنظمة القوانين المحليّة بعد أن تمّ تدوينها بحيث يمكن إدارتها من قبل قضاة الاستعمار (Anderson 1993). وفي عام ١٧٧٢، أعلن وارن هاستينغز (Warren Hastings)، أوّل حاكم لرئاسة البنغال، أن شريعةَ القرآن سيتمّ تطبيقُها على جميع الحالات المتعلّقة بزواج المسلمين والمواريث والدِّين (Lau 2011). وكان قضاة شركة الهند الشرقيّة، بمساعدة علماء الدين المحليّين، يتمتّعون بشعبيّة معتبرة لتمكّنهم من الفصل في مجموعة واسعة من النزاعات، بما في ذلك تلك التي قرّرت شركة الهند الشرقيّة أنّها تندرج في مجال الشريعة الإسلاميّة.

وفي الممارسة العمليّة، عدّلت المحاكمُ البريطانيّة من دور الشريعة في الهند وقلّصت منه مع مرور الوقت. فقد بدت السلطة التقديريّة القضائيّة التي سادت خلال تطبيق إمبراطوريّة المغول للشريعة تعسفيّة في نظر المسؤولين البريطانيّين، وبذلك تمّ حذف الأحكام الإسلاميّة من المدوّنة الجنائيّة في قانون العقوبات الهندي لعام ١٨٦٢م، ولم يُترك للشريعة سوى الحكم في القضايا الشخصيّة للمسلمين، بما في ذلك الزواج والطلاق والميراث

(Zaman 2007). وفي عام ١٨٦٤م، قرّرت المحاكم البريطانيّة وجود مجموعة كافية من السوابق كفيلة بإرشادها إلى كيفيّة تطبيق الشريعة الإسلاميّة، وأنّه يمكنها الاستغناء عنها دون مساعدة من علماء الدين الإسلامي.

وقد عطّل تدوين القانون الأنجلو ـ محمّدي سيولة الشريعة الإسلاميّة في الهند واستبدلها بقواعد قانونيّة قائمة على ترجمات قام بها قضاة بريطانيّون لأعمال عربيّة وفارسيّة حول الشريعة الإسلاميّة (Lau 2011). وبعد التدوين، أصبحت الشريعة **«يُنظر إليها بشكل متزايد على أنها «نص» أكثر منها «سيرورة»»** (Zaman 2007, 32)، وأضحت الأحكام تستند إلى تطبيقات صارمة للقوانين المدوّنة، بدلًا من تلبية المتطلبات اللاهوتية. ومن الناحية النظريّة، كان الغرض من تدوين القانون الإسلامي هو تمكين قضاة شركة الهند الشرقيّة من تطبيقه بأقلّ ما يُمكن من تعطيل لأنظمة الحكم الإسلاميّة (Lau 2011). أمّا في الممارسة العمليّة، فقد أثّر تدوين قانون الأحوال الشخصيّة «الإسلامي» الذي اعتمدته المحاكم الاستعماريّة، في جوهر القوانين وفي سياسة تنفيذها. وقد أشار وائل حلّاق (Hallaq 2004) إلى أنّ التدوين كان خطوة متعمّدة قيّدت الحكومات من خلاله حريّة التأويل عند الفقهاء، إذ أعاد تدوين الشريعة صياغة القانون ومنع ممارسة الوسائل التقليديّة في تفسير الشريعة وتطبيقها (Hallaq 2004).

وفي البداية، اقتصرت ردّة فعل العلماء بخصوص تعديل الشريعة على القيام بمحاولات من أجل الحفاظ عليها كنظام مرن، ومن ثمّ المطالبة بتطبيقها. فقد أدّى إبعاد شركة الهند الشرقيّة العلماء من مناصبهم الاستشاريّة إلى أن يقوموا بعدّة محاولات للضغط عليها من أجل إعادة الفقهاء المحليّين إلى العمل مستشارين في المحاكم الاستعماريّة. وكان اهتمام العلماء الأساسي في هذا المسعى، هو ضمان سيطرتهم على الشريعة، والحفاظ على السلطة المرتبطة بادّعاء التحدّث باسمها (Robinson 2013). وفي أحد الأمثلة البارزة، أشار العلماء إلى أنّ حالات طلب المرأة للطلاق من زوجها أمام المحاكم تستوجب حضور قاضٍ مسلم، وهو ما أضحى مستحيلًا نظرًا لعدم وجود قضاة مسلمين فيها (Zaman 2007, 28). وكانت نتيجة ذلك حرمان طالبات الطلاق من حقّهن فيه، ما أدّى إلى ارتداد أعداد كبيرة من النساء المسلمات اللائي حاولن التهرّب من أحكام الشريعة (Zaman 2007, 28). وقد كانت هذه محاولة واضحة للضغط على شركة الهند الشرقيّة لإعادة المستشارين المسلمين إلى المحاكم؛

ومع ذلك، فإنّ هذه المحاولة وغيرها من المحاولات الأخرى، لم تؤت ثمارَها. وتدريجيًّا، تحوّل العلماء من الطعن في شرعيّة القانون الإسلامي الذي وضعته شركة الهند الشرقيّة، إلى المطالبة بدور في إدارة القانون، ممّا يُشير إلى انتقال العلماء من النظر إلى الشريعة كجزء من عمليّة أكبر تتعلّق بالمقاصد إلى النظر إليها باعتبارها في المقام الأوّل نصًّا قانونيًّا.

وقد دعّمت حركةُ إنشاء باكستان فكرة كون الشريعة مادّة، واستخدمتها في القول بأنّ المسلمين أمّة بحاجة إلى دولة (Lau 2011). وقد دعت الإصلاحات القوميّة لصالح قيام دولة باكستان إلى إنشاء وطن منفصل للمسلمين على أساس الحجّة القائلة بأنّ المسلمين جماعة سياسيّة متمايزة تمتلك مدوّنة قانونيّة متّسقة. وفي حين كان القانون الذي تطبّقه المحاكم البريطانيّة إسلاميًا من الناحية النظريّة، إلّا أنّ المحاكم كانت تعتمد في الغالب الأعراف المحليّة في إصدار أحكامها. وقد أضرّت هذه الممارسة بمطالبات المسلمين بإقامة دولة، وبدأ النشطاء المؤيّدون لقيام دولة باكستان في مطالبة القضاة بالتخلّي عن الأعراف المحليّة وتطبيق قانون الشريعة الإسلاميّة المدوّن. وبدأ القوميّون المسلمون يطالبون بأسلمة تقودها الدولة وبتطبيق «قانون الأحوال الشخصيّة للمسلمين» (كما هو مدوّن من قبل البريطانيّين) في جميع المسائل الشخصيّة، والتخلّي عن الأعراف المحليّة (Lau 2011). وقد ورثت الدولة القوميّة في باكستان هذا القانون الاستعماري، قبل أن تتصدّى بعد ذلك لتحديد الدور الذي سيلعبه الإسلام في قوانين الدولة.

الإسلام في الباكستان: بلد للمُسلمين أم بلدٌ مسلم؟

حين تُوجّت القوميّة الإسلاميّة في الهند بتأسيس دولة باكستان القوميّة في عام ١٩٤٧م، كان على الدولة الجديدة وضع دستور ومدوّنة قوانين جديدة. وكان الخطاب السائد في أوساط الحركة الباكستانيّة يستند إلى الإسلام من أجل حشد الجماعات العرقيّة المتمايزة وخلق هويّة وطنيّة، مع عدم وضوح ما إذا كانت باكستان ستكون دولةً علمانيّة أو دولةً تطبّق الشريعة (Metcalf 2004). هل تأسّست باكستان من أجل حماية المسلمين من العيش كأقليّة في الهند التي يهيمن عليها الهندوس، أم أنها كانت تهدف إلى أن تكون دولة إسلاميّة تحكمها الشريعة؟ لقد ظلّ هذا السؤال في قلب النزاعات

حول القوميّة الباكستانيّة ودور الإسلام في الدولة (Shaikh 2008). ومن هنا، تركّزت النزاعات حول أسلمة باكستان على القضايا المتعلّقة بالشريعة، وأظهر الأفراد والجماعات ممّن يدعم فكرة باكستان دولة إسلاميّة هذا الأمر من خلال الضغط في سبيل تطبيق الشريعة وإدراج المصطلحات المتعلّقة بالشريعة الإسلاميّة في دستور البلاد.

وإلى حدود منتصف سبعينيّات القرن الماضي، رفضت النخب الباكستانيّة الاختيار بين الأمرين، وأسندت للإسلام دورًا رمزيًّا في دساتير الأعوام ١٩٥٦ و١٩٦٢ و١٩٧٣م مع الاحتفاظ بقانون الأسرة الإسلامي الذي وضعته المحاكم البريطانيّة (Lau 2011). وخلال هذه المرحلة من التطوّر الدستوري، عملت الجماعة الإسلاميّة، وهي حركة إسلاميّة سياسيّة؛ كمجموعة ضغط تُطالب بمنح الإسلام دورًا في الإيديولوجيا المتعلّقة بالدولة كما في القوانين التي تنفّذها المحاكم (Moten 2003). وقد اعتبر قادة الحركة أنفسهم مناضلين في سبيل تحويل الدولة الباكستانيّة إلى دولة إسلاميّة (Moten 2003)، وقام مولانا أبو الأعلى المودودي، مؤسّس الحركة، بإلقاء عدد من المحاضرات التي طالبت المجلس التأسيسي بإلغاء القوانين غير الإسلاميّة وتطبيق الشريعة (Moten 2003).

وفي عام ١٩٧٩م، فرض الجنرال ضياءُ الحقّ الأحكام العرفيّة في باكستان، وحاول بناء دعم شعبي له من خلال إنشاء محاكم إسلاميّة وهيئات استشاريّة كُلّفت بإصلاح القوانين القائمة وجعلها متوافقة مع الإسلام (Lau 2011). وقد لبّت حركة الأسلمة التي قام بها الجنرال ضياء مطالب الجماعة الإسلاميّة في إقامة نظام قانوني قائم على الشريعة، وساعده قادة الجماعة في إعداد برنامج أسلمة شامل. وإلى حدود منتصف الثمانينيّات، كانت الجماعة الإسلاميّة وأعضاؤها القوّة الدافعة الرئيسة للأسلمة التي فرضتها الحكومة (Shaikh 2008). وفي ١٠ فبراير ١٩٧٩م، تمّ التعبير عن الأسلمة التي تولّاها ضياء من خلال سنّ قوانين متعلّقة بالضرائب والعقوبات (Nasr 1993). وقد تضمّنت هذه القوانين أحكام الحدود، وهي أحكام متنازع عليها بشدّة وتستند ظاهريًّا إلى الشريعة الإسلاميّة كما هو منصوص عليها في القرآن والحديث. ويتناول أحد القوانين، وهو المتعلّق بالزنا، عقوبة هذه الجريمة ويُعرّفها بأنها إقامة علاقة جنسيّة بالتراضي بين شخصين بالغين غير متزوجيّن (Imran 2005). وقد نصّ هذا القانون على أن تكون دعوى الاغتصاب مشروطة

بشهادة أربعة رجال بالغين (Imran 2005)، وهو ما تسبّب في سجن ضحايا الاغتصاب من النساء بتهمة الزنا لعجزهنّ عن تقديم أربعة شهود يشهدون بتعرضهنّ للاغتصاب (Imran 2005). وبناءً على قانون البيّنة الذي يجعل شهادة امرأتين تعادل شهادة رجل واحد (Imran 2005)، جعلت القوانين من المستحيل محاكمة مرتكبي الاغتصاب بشكلٍ فعّال.

ويُشير الخطاب الذي يكتنف أحكام الحدود إلى تشكّل الهويّات التي تضافرت لدعم تطبيق الشريعة في باكستان أو لمعارضتها. فعندما بدأت آثار القوانين «الإسلاميّة» في البروز، أسّست نساء من الطبقة المتوسطة والعليا «منتدى عمل المرأة» في عام ١٩٨١م من أجل حماية النساء اللواتي تعرّضن للاغتصاب واتُّهمن لاحقًا بالزنا (Jamal 2005). وقد تردّد صدى تحرّك هؤلاء النساء في صفوف النخبة الباكستانيّة من خلال رفض هادئ لقوانين الحدود التي أثارت جدلًا سياسيًّا وكانت موضوع العديد من المقالات الرافضة وافتتاحيّات الصحف. وقد تضمّنت حجج المدافعين عن القانون من المروّجين للأسلمة حجّة أنّ رجال الشرطة كانوا يُسيئون تطبيقه، وأنّ الردّ المناسب لا يُمكن أن يكون إلغاء القانون. وعلى حدّ تعبير المفتي تقيّ عثماني، وهو أحد علماء الدين البارزين في ديوبند، فإنّه «**لا يجوز تحت أيّ ظرف من الظروف إلغاء العقوبة التي فرضتها الشريعة المقدّسة**» (٢٠٠٦). كما دافعت الجماعة الإسلاميّة بقوّة عن هذا القانون.

وكان مولانا المودودي قد زعم أنّ إقامة دولة إسلاميّة هي غاية الدين (Iqtidar 2011). ونتيجة لذلك، أصبح الدفاع عن قانون الحدود والقوانين الأخرى القائمة على المصادر الإسلاميّة جزءًا من ارتباط أعضاء الجماعة الإسلاميّة بالله، إلى حدّ أنّ الحركة وضعت جانبًا رؤية مؤسّسها لدور المرأة في سبيل دعم هذه القوانين وحمايتها. فقد كان المودودي يرى أنّ النساء ينتمين إلى المجال الخاصّ، وأنّ مغامرتهنّ بالخروج من بيوتهنّ هي مصدر فتنة؛ وبمرور الوقت، وخلال الجدلِ الذي أحاط بقانون الحدود، وجد الإسلاميّون أنهم بحاجة إلى حشد العضوات من أجل مواجهة جهود النسويّات والناشطات الباكستانيّات (Ahmad 2008). وقد بدأت النساء يلعبن أدوارًا داخل الأحزاب الإسلاميّة كعاملات في منظّمات غير حكوميّة وفي مجموعات نشطة (Jalal 2005). وفي عام ٢٠٠٢م، شغلت النساء المنتميات

إلى حركات إسلاميّة سياسيّة مقاعد في البرلمان (الذي لا يفصل بين الجنسين)، وأكّدن أنّه بمجرّد حصولهنّ على سلطة سياسيّة كافية، فإنهنّ سيعملن على أن يكون للإناث مكان منفصل عن الرجال في البرلمان (Ahmad 2008). وقد كانت هذه التعبئة للنساء الإسلامويّات مدفوعة بنفعيّة سياسيّة، وسمحت لهنّ بلعب أدوار مهمّة في الحياة العامّة.

ولم تكن الحركات الإسلاميّة غير السياسيّة مدفوعةً بالإكراهات الاستراتيجيّة والبراغماتيّة التي شكّلت اشتباكات الإسلامويّين مع قضيّة الجندر والسياسة، لكنها كانت عاجزة عن النأي بنفسها عن هذه المشاريع؛ إذ كان التخلّي عن القوانين «الإسلاميّة» بمثابة إنكار أنّ الإسلام يجب أن يلعب دورًا في الدولة. وفي الوقت نفسه، كان الدفاع عن التشريعات القائمة على الشريعة أو إشراك المرأة في المجال العامّ من أجل خدمة المصالح السياسيّة قد صرف الانتباه عن نداءات هذه الحركات في سبيل تقوى فرديّة وشخصيّة، وحوّل جهودها باتّجاه دعم مسعى الجماعة الإسلاميّة والدفاع عنها، بدل الدعوة إلى الأهداف الخاصّة بالحركة. وبهذا، فإنّ الإرث التاريخي الذي نُظر فيه إلى قانون الشريعة غير الشعبي بوصفه رمزًا لأسلمة الدولة، أثّر في الخيارات الممكنة للحركات الإسلاميّة التي لا ترغب في التركيز على المجال السياسي كوسيلة للإصلاح. وتشمل هذه الحركات حركات التقوى التي تسعى إلى تغيير المجتمع من خلال تعزيز تعليم النصوص الدينيّة وإقناع الأفراد المسلمين بالانخراط في تحوّل ديني طوعي (على عكس الإكراه القانوني).

الحركات الإسلاميّة والسياسة والشريعة

بدأنا بحثَنا حول الحركات الإسلاميّة في باكستان خلال صيف عام ٢٠٠٧م، وكانت تلك الفترةُ مضطربةً سياسيًّا، إذ كان الجنرال مشرّف في السلطة منذ عام ٢٠٠١م بعد قيامه بانقلاب عسكري. وفي مارس ٢٠٠٧م، أوقف الجنرال رئيس قضاة باكستان بتهمة الفساد، ما أدّى إلى احتجاجات واسعة من قبل المحامين وغيرهم من أعضاء المجتمع المدني. كما بدأت أزمة المسجد الأحمر في أوائل عام ٢٠٠٧م، حين بدأ طلّابُ مدرسة المسجد في فرض حملة أخلاقيّة عامّة في العاصمة وأغلقوا بيوت دعارة مزعومة ومحلّات فيديو. وفي يوليو ٢٠٠٧م، حاصر الجيش المجمع واقتحم المسجد، ما أدّى

إلى مقتل ١٠٦ أشخاص على الأقلّ من بينهم بعض الطلّاب (Siddique 2008).

وقد أدّت هذه الأحداث في إسلام أباد وما حولها إلى سلسلةٍ من المناقشات بشأن الحكومة وعدم الاستقرار والوضع السياسي. وكان الجميع يتحدّث في السياسة، مع شعور واضح بالقلق. وبما أنّ الاهتمام بالاستقرار السياسي في البلاد يُوحّد بين الناس ولو كانوا غرباء، فقد كان من الشائع مناقشة الأحداث الجارية حتّى بين أناس يقفون أمام محلّ بقالة. وبهذا، فقد وجدتُ نفسي في خضمّ نقاشات حول الحرب على الإرهاب والدعم العسكري الباكستاني للقوّات الأمريكيّة وسياسات الجنرال مشرّف، مع سائقي سيّارات الأجرة وأصحاب المتاجر وأناسٍ لا أعرفهم في الشارع. وقد قال لي أحدُ الخيّاطين بينما كنت أناوله قماشًا لصنع شلوار قميص(*): «**أنا لا أعتقد حقًّا أن هذا البلد يمكن أن يعيش**». وقد كانت الأمكنة الوحيدة التي لم تُلاحقني فيها هذه النقاشات هي التي قمت فيها ببحثي حول جماعة التبليغ وجمعيّة الهُدى، وهما حركتان إسلاميّتان كبيرتان عابرتان للحدود الوطنيّة تعملان على تعليم القرآن والحديث كعنصر أساسي في خلق مجتمع إسلامي، وتعقد كلتاهما جلسات استقطاب وتدريب أسبوعيّة للنساء.

ولا يسمح كلّ من منتدى جمعيّة الهُدى وجماعة التبليغ بمناقشة السياسة خلال الدروس، لكن ذلك لم يمنع اجتماع بعض النساء اللواتي كنّ صديقات حميمات أحيانًا إثر الدروسِ لتداول أحداث الساعة. وكان القرآن والحديث محور هذه الاجتماعات، حيث تقضي النساء وقتهنّ في منتدى الحركة وهنّ يطبّقن هذه النصوص على حياتهنّ اليوميّة وعلى تفاعلهنّ مع أسرهنّ وصديقاتهنّ. وكانت المناقشات حول النصوص المقدّسة والمحادثات حول الطرق التي يجب أن تُطبّق بها، هي السائدة في فضاءات الحركة، حيث تقوم النساء بتحليل النصوص تحليلًا دقيقًا من أجل تحديد أنسب سلوك لكلّ موقف، ومن ثمّ تطبيق النصوص على سلوك عائلاتهنّ وصديقاتهنّ، لكن دون التعرّض لسلوك الحكومة.

(*) شلوار قميص أو سلوار كاميز (Shalwar kameez): أحد أكثر الأزياء شيوعًا بين رجال باكستان ونسائها، ويتكوّن من سروال واسع فضفاض وقميص خارجي فضفاض، وهو منتشر في مناطق أخرى في شبه القارّة الهنديّة، مثل الهند وبنغلاديش وسيريلانكا ونيبال، ويُلبس في الريف الباكستاني في الأفراح والمناسبات. (المترجم).

وتربط النساءُ رفضَهنّ الحديث في «السياسة» بالشعور بأنّ منتدى الحركة مقدّس إلى درجة لا تسمح بتناول القضايا السياسيّة التافهة. وكانت نازش، مضيفة منتدى جمعيّة الهُدى، قد قاطعت ذات مرة حديثًا جرى قبل بدء الدرس حول حصار المسجد الأحمر بين بعض النساء بالقول بصوت عالٍ: «**كما درسنا سابقًا في الحديث، فإنّ الكلام عن سياسة الدار الدنيا بأصوات عالية غير مسموح به في المسجد. هذا المكان يشبه المسجد حين ندرس فيه، لذا يجب علينا ألّا نتحدّث عن هذه الأشياء**». وبعد هذا التوبيخ، خفضت النساء أصواتهنّ في الفصل قبل مواصلة حديثهنّ. وبسؤالهنّ عمّا إذا كنّ يختلفن مع بعضهنّ أو مع المُدرّسة، قالت نرجس، وهي من الحاضرات المنتظمات: «**لا؛ لأنّنا لا نتحدّث في مسائلَ مثيرةٍ للجدل هنا. لا يُوجد حديث عن السياسة أو غيرها من الأمور التي يُوجد فيها اختلاف**».

وسياسة جماعة التبليغ التي تحظر المناقشات السياسيّة في فضاءات الحركة معروفة جيّدًا لأعضائها، إلى درجة أنها لا تُذكر بشكل صريح مطلقًا. وتُناقش الخطب التي تستهدف النساء الممارسة الشخصيّة أكثر منها القضايا الراهنة، غير أنّه يتمّ أحيانًا الإشارة إلى السياسة بشكل غير مباشر، كما حدث عندما قال الرجل الذي ألقى خطبة اليوم: «**لقد قال الناس لحضرت موسى (النبيّ موسى): ماذا نفعل؟ يُعاملنا فرعون بقسوة، وهو يستعبدنا ويفرض علينا أعمال السُّخْرة. قال حضرت موسى: اعمل على أمل. وحين عملوا على أملهم وانتظموا في صلواتهم، شقّ الله لهم طريقًا في الماء**». هذه العبارة تجسّد موقف جماعة التبليغ من السياسة. فالحكومة وأفعالها هي مثيل «فرعون» الذي يُسيء إلى المؤمنين، لكن ردّ فعل المؤمنين هو العمل على تقوية علاقتهم بالله الذي سينقذهم في الوقت المناسب. وبعد أسبوع من هذه الخطبة، قال خطيب آخر: «**إنّه وعد الله: من يعمل من أجل ديني، أكن معه**».

وإلى جانبِ حظر هذه الحركات المناقشات السياسيّة، تغيب أيضًا الإشارة إلى الشريعة في وصف التغيّرات التي تدعو الأعضاء إلى القيام بها في حياتهم. فبوصفها حركات متقيّدة بالنصّ، تُقدّم كلّ من جمعيّة الهُدى وجماعة التبليغ نفسها بوصفها متجذرة في المنهج القويم وسلطة التقاليد الدينيّة الإسلاميّة. وتعتمد كلتا الحركتين بشكل كبير على مَصْدَرَيِ الشريعة (القرآن والحديث) من أجل تبرير رسالتها في الإصلاح الاجتماعي ونشرها. وتشترك هاتان الحركتان

في الحنين إلى الماضي النبوي المجيد الذي تتمثّله كحالة يمكن استعادتها من خلال الالتزام الصارم بالنّصوص المقدّسة (Zeidan 2003, 3)، فهي تعتمد النصوصَ المقدّسة ومقاصدَ الشريعة من أجل بناء رؤى لمجتمع «إسلامي» حقيقي، ومن ثمّ تُشجّع أعضاءها على إصلاح حياتهم على أساس تلك الرؤى.

وتتعلّق معظم المحادثات في فضاء الحركة إمّا بالشريعة الإسلاميّة؛ أي: مدوّنة قواعد السلوك الإسلاميّة المذكورة في النصوص المقدّسة ومناقشتها في ضوء شروح كبار الفقهاء، أو بالمقاصد المحيطة بجوانب معيّنة من الشريعة. ويتمّ حضّ النساء اللواتي ينضممن إلى هذه الحركات على ارتداء الحجاب وعدم المشاركة في المناسبات الاجتماعيّة التي تتضمّن الموسيقى والرقص، مثل حفلات الزفاف والمناسبات الاجتماعيّة الأخرى، والتخلّي عن مشاهدة برامج التلفزيون، وصرف الانتباه إلى تعزيز أهداف الحركة وتجسيد التقوى الشخصيّة. وبما أنّ القيام بهذه التغيّرات يتطلّب تضحيات كبيرة؛ فإنّه غالبًا ما يتمّ نبذ عضوات الحركة شيئًا فشيئًا من قِبل الوسط العائلي، إن لم يكن عليهنّ أحيانًا الكفاح من أجل إحداث تلك التغيّرات داخل أسرهنّ. وتحفز الحركات الإسلاميّة النساء من خلال ربط هذه الإصلاحات بالنّصوص الإسلاميّة المقدّسة. لكن في الوقت نفسه، لا العضوات ولا المدرّسون يستخدمون كلمة «الشريعة» لوصف الإجراءات التي يزعمون أنّ تلك النصوص تأمر بها.

لا تتحدّث عن الشريعة

جمعيّة الهُدى:

أسّست الدكتورة فرحت هاشمي جمعيّة الهُدى الخيريّة في عام ١٩٩٤م. والدكتورة هاشمي حاصلة على درجة الدكتوراه في علوم الحديث من جامعة غلاسكو (Glasgow University)، وتتمثّل مهمّة حركتها الأساسيّة في الدفع من أجل تحقيق مجتمع إسلامي عن طريق تعليم النساء القرآن والحديث حتى يتمكنّ من معرفة التزاماتهنّ الدينيّة بأنفسهنّ. وقالت فرحت هاشمي عن جمعيّة الهُدى: «**نحن لا نهتمّ بتخريج علماء... لا يمكن لأيّ شخص أن يكون [عالمًا] ولا يحتاج إلى أن يكونه... [الدين] هو للجميع. المطلوب هو فهم عملي وليس مقاربة مثاليّة**» (Mushtaq 2010, 120). ويزعم كتيّب نشرته المنظّمة بعنوان «**الهُدَى: تجسير الفجوات**» (Al-Huda: Bridging the Gaps) أنّ

جمعيّة الهُدى تهدف إلى التوفيق بين «**التصوّر التقليدي للإسلام**» مع «**تطبيق منطقي ومعاصر... منسجم مع احتياجات العصر الحديث**» (مذكور في: Mushtaq 2010, 120). وتُعلّم الحركة النساء قراءة القرآن والحديث باللغة العربيّة وترجمة هذه النصوص وتطبيقها على مجموعة متنوّعة من المواقف.

ويمكن للنّساء المهتمّات بتعلّم قراءة النصوص الإسلاميّة المقدّسة وترجمتها وتفسيرها، حضور الفصول الدراسيّة إمّا في المركز الرسمي للمؤسّسة أو عبر دروس منزليّة يُقدّمها مدرّسو جمعيّة الهُدى المعتمدون في أحيائهنّ السكنيّة. وقد سمحت هذه الدروس المنزليّة بنشر تفسير جمعيّة الهُدى للفقه الإسلامي في العديد من الأحياء الحضريّة التي تقطنها الطبقتان الوسطى والعليا الباكستانيتان. ويتمّ رعاية الفصول الدراسيّة في المنزل من قبل نساء يُخصّصن منازلهنّ لهذا الغرض، أو من قبل مدرّس يتطوّع لتقديم الدروس. وقياسًا بوصولها الحديث نسبيًّا إلى الساحة، تتمتّع حركة الهدى بنفوذ غير متناسب مع حجمها في باكستان، وهو ما يعود إلى تواصلها مع نساء الطبقتين الوسطى والعليا، وهي فئة يتجاهلها تقليديًّا علماء الدين والإصلاحيّون الدينيّون.

كانت الفصولُ الدراسيّة في المنزل هي الأماكن الرئيسة لبحثنا القائم على الملاحظة بالمشاركة، وقد بيّن كلّ من الطالبات والمدرّسين في هذه الفصول وجود علاقة واضحة بين فصولهم والنصوص المقدّسة. ويتمّ انتداب الطالبات الجديدات بفضل الجهود النشطة لصديقاتهنّ المنتميات. ويتمّ تقديم الفصول الدراسيّة المنزليّة أيضًا باعتبارها طريقة سهلة للمرأة لمعرفة المزيد عن دينها. وفي إحدى الجلسات الأولى لفصل دراسي منزلي مخصّص لاستقطاب عضوات جديدات، بدأت المدرّسة ليلى الدرس بقولها: «**يُوجد حديث نبوي يقول: اطلب العلم ولو في الصين. أليس الحضور إلى هنا أسهل من الذهاب إلى الصين؟**». وقد وصفت مخبرتي وتدعى كمال (Komal) فترة الاستقطاب التي استمرّت عدّة أشهر والتي تولّت فيها إحدى جاراتها الاهتمام بها في منزلها حين كانت تعيش فترة اضطراب، بقولها: «**كانت ميرا آبي (الأخت الكبرى) تأخذني للسَّيْر معها لمسافات طويلة. وكانت تُعيد عليّ جميع ما كانت تُلقيه من دروس في جمعيّة الهُدى أثناء التجوال**». وبمرور الوقت، أصبحت كمال مهتمّة بما يكفي لكي تبدأ في تلقّي دروس جمعيّة الهُدى مباشرة.

وبمجرّد انضمامها، وجدت كمال أنّ تعلّم قواعد السلوك المنصوص

عليها في القرآن والحديث دفعها إلى إجراء تغييرات كبيرة في حياتها اليوميّة. وقد ربطت هي وزميلاتها الطالبات في منزل نازش بين ما تعلّمنه داخل الفصل والنصوص المقدّسة الإسلاميّة. وقد صرّحت نازش ذات مرّة بالقول: «**الحياة هي أن تسلك الطريق الذي حدّده القرآن والحديث. أشعر قبل مجيئي إلى هذا الفصل، أنّ حياتي كانت ضائعة لأنّني لم أكن أتّبعهما**». وأردفت صديقتها شِيزَى بالقول: «**لا يعني ذلك أنّنا فعلنا أشياء سيّئة للغاية من قبل، لكنّنا لم نحاول بوعي اتّباع قانون الله. الآن، عندما أفعل شيئًا، أفكّر فيما يقوله الحديث والقرآن بشأنه**».

أمّا صَبَا، مُدرّسة الفصل، فقد اعتمدت طريقة فهم معقّدة لكيفيّة تطبيق النصوص المقدّسة على المواقف اليوميّة. ففي منتصف محادثة حول كيفيّة تعليم المرأة في باكستان الدين، قالت صَبَا ببعض الحدّة: «**هناك ثلاث درجات للأعمال المطلوبة: الفرض، والواجب، والمستحّب. لماذا لا يعلّم الناسُ النساءَ هذه الأشياء؟**». وغالبًا ما تعتمد طالبات صَبَا على هذا التصنيف للأعمال من أجل تحديد التزاماتهنّ الدينيّة وإخبار الأخريات بكيفيّة التصرّف. وحين تُدرّس صَبَا طالباتها حديثًا نبويًّا، تطلب منهنّ استخلاص المبادئ (الأصول) المذكورة في النصّ وإثبات قابليّتها للتّطبيق في المواقف اليوميّة، وهي كثيرًا ما تحثّ طالباتها على «استخلاص المبدأ» من كلّ نصّ من أجل تطبيقه على مجموعة متنوّعة من المواقف.

وقد أظهرت شِيزَى هذه القدرة عند قراءة حديث عن أهميّة الصلاة. فبعد تلاوة نصّ الحديث، قالت شِيزَى لزميلات الفصل: «**في السابق، كنتُ أؤجّل صلاة الظهر حتى يتمكّن أبنائي من تناول الغداء بمجرّد عودتهم إلى المنزل. ثمّ أدركتُ أنّ الطبخ من أجلهم ليس فرضًا، بينما الصلاة كذلك**». وكانت زميلات شِيزَى يتناغمن مع قصص عن قلّة فهمهنّ المسبق لكيفيّة تحديد أولويّات واجباتهنّ الدينيّة. فقد قالت نازش: «**بمجرّد أن يفهم الناس أنّ هناك حاجة إلى شيء ما، ولماذا، فإنّ حبّهم لله سيجعلهم يفعلون ذلك. هذا هو السبب في أنّ الناس لا يذهبون إلى الفصل؛ لأنّهم يعرفون أنّهم سيتعلّمون أشياء لا يرغبون في القيام بها**».

وبما أنّ نساء جمعيّة الهُدى يكتسبن معرفة مستندة إلى القرآن والحديث، فإنهنّ يبدأن في تغيير حياتهنّ وحياة عائلاتهنّ لتأكيد فهمهنّ لتلك النصوص.

وفي كثير من الأحيان، يُؤدّي إجراء هذه التغييرات إلى مواجهة البنى التقليديّة للسلطة؛ فتهمل النساء متابعة برامج التلفزيون ضدّ رغبات أزواجهنّ وأحمائهنّ، ويبدأن في رفض التواصل مع الرجال من غير المحارم[٢].

وتتمثّل إحدى الملاحظات الشائعة التي يُدلي بها الباكستانيّون الحضريّون الذين يتناقشون حول جمعيّة الهُدى في أنه ينبغي أن يُطلق عليها اسم «الجُدَى» (*al-Juda*)؛ أي: الفصل، وذلك نظرًا للطريقة التي تُشوّش بها الجمعيّة البنى الباكستانيّة للسلطة داخل البيوت وتُزعزع هيمنة الرجال بوصفهم رؤساء أُسَرِهُم. لكن نساء جمعيّة الهُدى لا يعتبرن الفصل بين الجنسين ضروريًّا لدينهنّ، فقد قالت صَبَا ذات مرّة: «**لا أعتقد أنّ على النساء العمل كاتبات أو بائعات في المتاجر؛ لأنّه يُوجد خطر كبير للاستغلال، لكن إذا كانت المرأة طبيبة أو مهندسة وترتدي النقاب، فهذا غالبًا يُفرح قلبي**». أمّا المستجوبات في موضوع بحثنا ممّن انتمين إلى جمعيّة الهدى ويعملن في مهن رفيعة، فلا يرين أيّ تناقض بين عقيدتهنّ والمشاركة في المجال العامّ طالما كنّ محجّبات. وهذا الميل لدى نساء جمعيّة الهُدى، هو في الغالب مثار انتقاد المستجوبات الباكستانيّات غير الصحويّات، وذلك من خلال العبارة الشائعة التي يكرّرنها: «**الفتيات في هذه الأيام يلبسن الحجاب من أجل مسايرة الموضة**»؛ فالطريقة التي تتبعها نساء جمعيّة الهُدى من الطبقة الوسطى والعليا في «لبس الحجاب» مع مواصلة المشاركة بنشاط في الأنشطة اليوميّة لأخواتهنّ غير الصحويّات، تبدو للمراقب الخارجي علامة على عدم التزامهنّ بدينهنّ. وتدفع نساء جمعيّة الهُدى هذه الاتهامات بالقول إنّ فكرة أنّ النساء يجب أن يعزلن أنفسهنّ عن المجتمع هي وليدة قراءات خاطئة للقرآن والحديث، وأنّ النساء المحجّبات يُسمح لهنّ بدخول المجال العامّ.

وبالإضافة إلى تعلّم ترجمة القرآن والحديث، تُشكّك طالبات صَبَا في قدرة العلماء على تفسير هذه النصوص. وتوضّح المحادثة التاليّة الطريقة التي تُواجه بها صَبَا وطالباتها العلماء والشريعة التي يصنعونها بالتعاون مع الدولة القوميّة:

شِيزَى (متحدّثة إلى صَبَا): «**كنتُ أفكّرُ في فتح حساب مصرفي، لكنّني**

---

(٢) «المحارم»: هم أقارب المرأة الرجال الذين لا تُجيز الشريعة لها الزواج منهم.

لا أفهم الخدمات المصرفيّة الإسلاميّة. يبدو الأمر شبيهًا بأخذ فائدة ربويّة إن أنا فتحتُ حسابًا مصرفيًّا وحصلتُ منه على أموال»[٣]. فردت صَبَا: **تقيّ عثماني [فقيه باكستاني بارز] يُوافق على الصيرفة الإسلاميّة. لكن لا نحتاج الحصول على فتوى تُجيز أشياء خاطئة بشكل واضح. فطلب فتوى في مثل هذه الحالات هو مثيل أن يُطلب من العلماء إجازة أشياء منحرفة. وقد يكون تقيّ عثماني على حسن نيّة، لكنّه يلوي عنق حقائق الأشياء. فالعلماء يتبعون السياسات، لكنّ السياسات مجعولة للدنيا، وليس للدّين. لقد أخذت الكتاب (أي: القرآن) وهذا يكفيني. لا نحتاج إلى علماء الآن، نحن بحاجة إلى مهندسين ومحامين وأطبّاء، إلى أناس متعلّمين وإلى شباب».**

هنا، تجادل صَبَا عن إنّ العلماء ملوثّون بمشاركتهم في العمليّة السياسيّة، وأنّ تصريحاتهم حول الحلال والحرام، لم تعد موثوقة. وهي تؤكّد أنّ القرآن هو الدليل الوحيد الذي تحتاجه، وأنّ المفسّرين المناسبين للنصّ هم المحترفون الشباب.

وكثيرًا ما تُشير طالباتُ جمعيّة الهُدى إلى مقاصد الشريعة الإسلاميّة عند مناقشة سبب فرض أفعال معيّنة أو حظرها في القرآن والحديث. وهنّ يُناقشن في الغالب وعلى وجه الخصوص، المقاصد الجزئيّة (مقاصد أحكام مخصوصة) من أجل بيان عقلانيّة الأحكام الإلٰهيّة. كما يُشرن إلى هذه المقاصد عند الدعوة إلى ممارسات دينيّة محدّدة، مثل تبنّي غطاء الرأس؛ أي: الحجاب، والمعاطف الطويلة والفضفاضة التي تستر أجسادهنّ. وتربط هذه التغييرات بآيات محدّدة من القرآن أو مقاطع من الحديث وبالمنافع التي تجنيها المرأة في حياتها اليوميّة حين تعمل بمقتضيات هذه النصوص. وقد قالت لي كمال: «**بمجرّد أن قرأنا آياتِ الحجاب، بدأنا جميعًا في تغطية وجوهنا. أمّا قبل ذلك، فلم تكن شِيزَى (طالبة زميلة) ترتدي سوى الدويتا (الشال التقليدي) وهو ما لم أكن أفعله**». وفي أحيان كثيرة، يتسبّب اختيار هؤلاء النسوة لبس الحجاب في اندلاع نزاعات كبيرة مع أسرهنّ؛ فقد رفضت عائلة كمال السماح لها بحضور الفصل لمدّة أسبوع، وأفادت نساء

(٣) من المتّفق عليه أنّ المشاركة في المعاملات القائمة على الفائدة تحظرها الشريعة. أمّا «الخدمات المصرفيّة الإسلاميّة»، فهي متوافقة مع الشريعة الإسلاميّة.

أخريات بأنّ أزواجهنّ وأحماءهنّ أصابهم الغضب الشديد. وغالبًا ما تردّ الطالبات على منتقديهنّ باستظهار آيات من القرآن ومقاطع من الحديث «تُثبت» أنّ الحجاب فرضٌ. كما يُحاججن أيضًا بأنّ ارتداء الحجاب أدّى إلى حصولهنّ على عدّة فوائد عمليّة. فقد أخبرتني كمال أنها بمجرّد أن بدأت في ارتداء الحجاب، توقّف تعرّضها لمضايقات الشارع: «**بمجرّد أنْ بدأتُ ارتداءَ العباءة (المعطف الطويل)، تساءلتُ لماذا يحدّق هؤلاء الرجال (في الشارع) في وجهي؟ ماذا يوجد عندي كي ينظروا إليه؟ بعد أن بدأت في قراءة القرآن، عرفتُ تدريجيًّا أنّ الخطأ لم يكن خطأهم، لقد كان عليّ أن أغطّي وجهي أيضًا. . . الآن يُظهر لي الناس كثيرًا من الاحترام**». وتربط طالبات أخريات من جمعيّة الهُدى الحجاب أيضًا بالمقاصد، ويُؤكّدن أنهنّ أصبحن محلّ «احترام» أكبر في تفاعلاتهنّ اليوميّة نتيجة قرارهنّ ارتداء الحجاب.

وبما أنّ طالبات جمعيّة الهُدى يدرسن النصوص المقدّسة الإسلاميّة داخل الحركة، فإنهنّ يبدأن في اعتماد هذه النصوص لتغيير حياتهنّ وتطوير عمليّات تفسير القرآن والحديث من أجل تحديد التزاماتهنّ الأخلاقيّة. وهنّ يُتْقِنَّ المفردات المعقّدة والمتخصّصة المتعلّقة بهذه النصوص ودرجات السلوك الحلال والحرام. ومع أنهنّ يستخدمن لغة الفقه الإسلامي لتشجيع الإصلاحات الدينيّة، إلّا أنّ نساء جمعيّة الهُدى لا يستخدمن إلّا نادرًا، إن لم يكن مطلقًا، كلمة «الشريعة» لوصف الإصلاحات القائمة على النصوص المقدّسة التي يُروّجن لها. وفي هذا الخصوص، فهنّ لا يختلفن عن أعضاء حركات التقوى المعاصرة الأخرى في باكستان، بما فيها جماعة التبليغ.

جماعة التبليغ:

جماعة التبليغ حركة دعويّة تركّز على دعوة المسلمين إلى تصحيح ممارساتهم الدينيّة من خلال المشاركة في رحلات دعويّة. وقد أسّس مولانا محمّد إلياس هذه الحركة في عام ١٩٢٦م استجابةً لمحاولات التطهير الهندوسيّة الرامية إلى تحويل المجتمعات المسلمة التي تتبنّى ممارسات هندوسيّة، إلى الديانة الهندوسيّة (Van Der Veer 2002). ويتمثّل الهدف الأساسي لجماعة التبليغ في إنشاء إسلام مستوحى من حياة النبيّ وسُنَّته. وتقوم الحركة بانتداب وعّاظ غير محترفين لدعوة الناس والحثّ على نشر

المعرفة الدينيّة. وغالبًا ما تركّز الحركات الإسلاميّة المعنيّة بالإصلاح على بناء قاعدة سلطة وجمع الأموال وتكوين علماء لمحاربة التقاليد غير الإسلاميّة (Sadowski 1996). لكن جماعة التبليغ تعكس هذه الصيغة، إذ تطلب من الأعضاء وقتهم بدلًا من أموالهم وتُرسلهم في مهامّ بعيدة بدلًا من محاولة الحفاظ على تركّزهم في مكان واحد. وبمرور الوقت، تطوّرت جماعة التبليغ لتغدو حركة عابرة للحدود مع حضور قويّ في باكستان (Metcalf 2002). ويمكن للعضوات في جماعة التبليغ المشاركة في الجولات إذا كنّ برفقة الأب أو الأخ أو الزوج. ويتمّ تنظيم هذه الجولات إلى المسجد المركزي في كلّ مدينة، ويتمّ الإعلان عنها في «**التعليم**» (*taleem*)، وهو تجمّع أسبوعي للنّساء الملتزمات في جماعة التبليغ.

ويعتمد **التعليم** على القرآن والحديث من أجل تقديم رسالة جماعة التبليغ بوصفها تكليفًا إلٰهيًّا، وبوصفِها الرسالةَ الأصليّة للنبيّ التي أورثها أتباعه، وهو بهذا مكان للاستقطاب والتدريب. وتستمع النساء أثناء التجمّع عبر مكبّرات الصوت إلى خطبة يُلقيها أحد رجال جماعة التبليغ، ويقضين بعض الوقت في مناقشة النصوص المقدّسة فيما بينهنّ. وغالبًا ما تُؤكّد الخُطب على ضرورة المشاركة الفعّالة في الحركة: «**لا يمكن تعلّم التبليغ من خلال الخطب. لقد طلب الله من النبيّ أن يخرج ويبلّغ رسالته، ويجب علينا الخروج أيضًا من أجل التبليغ. يقول القرآن إنّنا خير أمّة أُخرجت للنّاس؛ لأنّنا نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر**». وتُظهِر خُطَبٌ من هذا القبيل الفهم التبليغي، المستند إلى آيات معيّنة من القرآن والحديث، لـ«العمل» أو للتبليغ على أنّه مرادف للإسلام ذاته. وقد أخبرتني شمس، وهي منتمية إلى الحركة مذ كانت مراهقة، أنها تزوّجت رجلًا تبليغيًّا «**من أجل الدين**»، وأنّها تسعى إلى تزويج أولادها من تبليغيّين من أجل «**تعزيز الدين**».

وتُؤكّد الخطب الموجّهة إلى النساء على ضرورة مشاركة المرأة في العمل إلى جانب الرجال: «**لم يتوقّف حضرت بلال [الصحابي بلال بن رباح ـ م] عن الدعوة رغم أنّه كان يُعذَّب من أجلها... ويمكن للمرأة أن تتولّى الدعوة أيضًا. فقد ساهمت خديجة زوج النبيّ في الدعوة، ويُمكن للنساء اللائي اخترن الدعوة النسج على منوالها. فعمل التبليغ غير مخصوص بالرجال، إذ إنّ النساء والأطفال ملزمون أيضًا بالقيام بالعمل**». وغالبًا ما

تنضمّ النساء إلى جماعة التبليغ بعد زواجهنّ من رجال تبليغيّين، وهذا ضروري لبناء «**أسر تبليغيّة**» ينشأ الأطفال في كنفها. كما أنّ حماسهنّ للحركة يخلق الظروف الملائمة لمشاركة أزواجهنّ في جولات التبليغ. وغالبًا ما يتمّ دفع العضوات الجديدات إلى التعليم من قبل أزواجهنّ بعد إقناعهنّ بأهميّة الحركة وضرورة قبول كلّ من الرجال والنساء رسالتها. وقد أخبرتني فايزة، وقد تزوجّت مؤخّرًا من رجل تبليغي وشاركت في رحلة لمدّة ثلاثة أيّام: «**حالما تأتين إلى التعليم، تبدئين في رؤية مدى أهميّة هذا العمل**».

وغالبًا ما تشير خطب التبليغ إلى «القُرْباني» (التضحية) المطلوبة ممّن يؤدّون «الكام» (العمل)، وتربطها بتضحية النبيّ وعمله. وتُركّز الخطب على حياة النبيّ وصحبه من أجل إثبات أنهم واجهوا صعوبة كبيرة في دعوة الآخرين إلى الدين، وتشجيع التبليغيّين على أن يروا أنفسهم مكلّفين بالمهمّة بنفسها المذكورة في الحديث.

وبانجذابهنّ إلى الحركة، تُقدّم النساء تضحيات كبيرة من أجلها. إذ تذهب بعضهنّ في رحلات تبليغ تاركات أطفالهنّ الصغار عند الجيران أو العائلة. وقد عبّر لي الكثير من نساء التبليغ عن اعتقادهنّ بأنّ المسلمين الذين لا يشاركون في العمل الدعوي للحركة مقصّرون في حقّ الأمانة الواجب عليهم أداؤها بموجب النصوص الإسلاميّة المقدّسة. وقد قالت إحدى مستجوباتي بحزن واضح، وتُدعى كاملة، بخصوص أعضاء الحركات الدينيّة الأخرى: «**علينا أن ندعو الله كي يهديهم إلى الطريق المستقيم. فعلى الرغم من أنّ الكثير من الناس يبذلون جهودًا، فإنه لا يُوجد سوى طريق مستقيم واحد**».

وعلى الرغم من أنّ جماعة التبليغ تستعين بالقرآن والحديث لتقديم رسالتها بوصفها تكليفًا إلهيًّا، فإن الحركة لا تُشكّك في دور العلماء بوصفهم مفسرّين للشّريعة. فالتبليغيّون يعتمدون بشكل عامّ على الحديث في الدّعوة إلى أعمال التقوى الشخصيّة التي لا خلاف حولها والتي لا تُشكّك في دور العلماء في تفسير الشريعة. وفي أحد الاجتماعات، كانت راضية، وهي طالبة جامعيّة كانت في جولة لمدّة ثلاثة أيّام مع والدها، تقرأ النصّ الرئيس للحركة وهو بعنوان «فضائل الأعمال». وبعد قراءة حديث حول الصلاة، قالت: «**معنى هذا الحديث هو أنّ أوّل ما تُسأل عنه يوم القيامة هو صلاتك.**

لذلك، علينا جميعًا أن نُقيم الصلاة في أوقاتها». ويستخدم أعضاء جماعة التبليغ في خُطبهم ألفاظًا تُبجّل «العلماء المحترمين». وقد أخبرتني كاملة خلال إحدى المقابلات، أنها كانت تطلب من زوجها حين تعترضها مشكلة فقهيّة تحتاج إلى سؤال شخص بشأنها، أن يسأل عالم دين. ويعتبر المنتمون إلى جماعة التبليغ أنفسهم أشخاصًا عاديّين لا يطمحون إلى لعب دور العلماء كمصدر للمعرفة الدينيّة. وهم يقصدون بتبجيلهم اللفظي للعلماء التعبير عن أنّ التزامهم الأساسي تجاه الدّين هو دعوة المسلمين الآخرين إلى تصحيح ممارستهم الدينيّة. وفي الوقت نفسه، فإنّ جزءًا من رسالة الحركة هو أن العلماء ليسوا ضروريّين لنشر الإسلام، وأنّ الوعّاظ العاديّين يمكنهم الوصول إلى المسلمين العاديّين بشكل أكثر فعاليّة (Metcalf 1992).

ويُعزّز أعضاءُ التبليغ هذا التحدّي للسّلطات الدينيّة المقبولة عادة، من خلال الترويج لإصلاحات دينيّة فريدة. ومن ذلك النصائح الموجّهة إلى الأعضاء بارتداء ملابس «السُّنَّة» والعيش في منازل خالية من الأثاث «الغربي». ونتيجة لذلك، تبدو عائلات التبليغ المتديّنة مميّزة، وتعيش في بيوت مميّزة. وتربط الخطب هذه الإصلاحات بحياة النبيّ: «**عاش النبيّ حياة بسيطة (سَادَهْ)، في بيت بسيط وثياب بسيطة، وعلينا الاقتداء به في هذا إذا أردنا أن نكون مثله يوم القيامة. اتّبعوا السُّنَّة، وألبسوا أولادكم ملابس السُّنَّة، حتى وإن كان ذلك عليكم عسيرًا**». وقد أخبرني عدد من المستجوبين بأنّ لباس السُّنَّة (شلوار قميص) قد يحتاج إلى صيانة أكثر بكثير من السراويل والقمصان التي يرتديها الأطفال الصغار عمومًا، لكن عليهم بذلك في جميع الأحوال من أجل اتّباع سُنَّة النبيّ. كما تهدّد جماعة التبليغ أيضًا سلطة العلماء وما يروّجون له من تقسيم الأدوار التقليديّة بين الجنسين، وذلك بإصرارها على أن تكون النساء شريكات مهمّات في «العمل» النشط المتمثّل في الذهاب إلى أماكن بعيدة لممارسة الدّعوة. وغالبًا ما تترك النساء اللائي يُشاركن في جولات التبليغ وراءهنّ أطفالًا صغارًا، وتهدف هذه التضحية إلى جعل رحلاتهنّ فعّالة بشكل خاصّ. ومع ذلك، فإنّ إصرار الحركة على أن تحصر النساء أنفسهنّ في منازل عائلات التبليغ المحليّة، وإصرارها على ارتدائهنّ البرده (*purdah*) [البُرقع] الصارم، يجعل مشاركة النساء أقلّ إثارة للجدل ممّا قد يبدو عليه الأمر. كما أن رغبة التبليغ في استعادة «زمن النبي»

تظهر أيضًا في حياة المرأة من خلال التركيز على الفصل بينها وبين الذكور حين لا تشارك في جولات التبليغ. ولا يعمل سوى عدد قليل جدًّا من مستجوباتي المنتميات إلى جماعة التبليغ خارج الأماكن المخصّصة للنّساء، رغم أنّ عددًا منهنّ يدرّسن في منتديات دينيّة للبنات.

وعلى عكس جمعيّة الهُدى، لا تُقدّم جماعة التبليغ لأعضائها الأفكار المتعلّقة بمقاصد الشريعة أو الفوائد الدنيويّة التي تنجرّ عن تطبيق شريعة الله. وبدلًا من ذلك، تعد الحركة أعضاءها بأنّ الله سيكون في عونهم إذا قاموا بإصلاح حياتهم وفق شرائع الله. فكلما كان الالتزام الديني أكثر غرابة أو صعوبة، زادت المساعدات الإلٰهيّة التي يرجوها التبليغيّون سواء في حياتهم الدنيويّة أو في «عمل» الحركة. وغالبًا ما يتبادل أعضاء الحركة قصصًا تتعلّق بالمساعدات الإلٰهيّة التي تلقّاها تبليغيّون نتيجة الالتزام بشعائر دينيّة معيّنة؛ وتربط هذه القصص بين النجاح وتطبيق المبادئ المنصوص عليها في القرآن والحديث. وكما هو الحال مع جمعيّة الهُدى، لا يُشير أعضاء جماعة التبليغ إلى الشريعة إلّا بشكل غير مباشر، ويشيرون بدلًا من ذلك إلى «السُّنَّة» وأفكار الحقّ والباطل الواردة في القرآن والحديث.

خاتمة

تُغيّر الحركاتُ الإسلاميّة وجهَ باكستان المعاصرة؛ فقد ازداد بشكل لافت عدد النساء المحجّبات في المناطق الحضريّة، وتكثّف الخطاب المتعلّق بالأشكال المناسبة للتّعبير الديني. وتعكس هذه التغيّرات قدرة حركات التقوى على الإقناع وزيادة تقبّل رسالتها عند الباكستانيّين الحضريّين. ومن بين أسباب نموّ الحركات الإسلاميّة استخدامها للقرآن والحديث لتبرير مهمّتها وتعزيزها؛ إذ يرى معظم الباكستانيّين أن تلك النصوص موثوقة، ويؤمنون بأنّها كفيلة بوضع مبادئ توجيهيّة للسلوك المتديّن. ولذلك يسهل على الأعضاء الجدد في هذه الحركات تبنّي الإصلاحات التي ترتكز على النصوص المقدّسة، والدفاع عنها في مواجهة شبكات الأسرة والأصدقاء التي يُتوقّع أن تُعارض اختياراتهم. وفي الوقت نفسه، قد كانت النصوص المقدّسة الإسلاميّة أساس كلّ إصلاح إسلامي في جنوب آسيا في القرنين التاسع عشر والعشرين (Robinson 2013)، لكن

استخدام النصوص المقدّسة لا يُقدّم تفسيرًا كافيًا لزيادة شعبيّة حركات التقوى في باكستان الحضريّة المعاصرة.

تتمتّع الشريعة، المستمدّة من القرآن والحديث بقدر كبير من السلطة والاعتراف في باكستان، وتُعتبر أساس النظام الأخلاقي الإسلامي. ولئن كان من المتوقّع أن تعتمد حركات التقوى على الشريعة من أجل السماح بالإصلاحات الشاملة التي تطلب من أعضائها القيام بها، خاصّة في ظلّ توافق هؤلاء على أن التنظيم الاجتماعي المعاصر لا يتوافق مع المتطلّبات «الإسلاميّة»؛ إلّا أنّ هذه الحركات تنأى بنفسها عن مصطلح الشريعة، رغم أنّها تستخدم مفاهيمها الأساسيّة بما في ذلك أفكار الفقه ودرجات الحلال والحرام والمقاصد من وراء الأحكام الدينيّة. وأنا أزعم أن تجنّب هذه الحركات لكلمة «الشريعة» هو تعبير عن الهويّة مرتبط بمسألتين متشابكتين تتعلّقان بتاريخ الشريعة في جنوب آسيا: (١) اعتبار الشريعة مدوّنة قانونيّة ثنائية (حلال/ حرام) أكثر منها مدوّنة أخلاقيّة مرتبطة بدرجات السلوك المتديّن، و(٢) يخلق الاحتجاج بالشريعة تلقائيًّا جمهورًا يتجنّد من أجلها أو ضدّها بناءً على علاقته بمشروع القوميّة الإسلاميّة. وقد أدّى كلّ من تصوّر الشريعة كمدوّنة قانونيّة وتحويل الشريعة إلى مشروع سياسي، إلى وضع لا تُشير فيه الحركات الإسلاميّة إلى الشريعة رغم اعتمادها مفاهيمها الأساسيّة.

وتحت الحُكْم البريطاني، تحوّلت الشريعة من مدوّنة أخلاقيّة مرنة تتعلّق بدرجات الحلال والحرام، إلى مدوّنة موضوعيّة في شكل أحكام قانونيّة غير مرنة. وقد فُهمت القوانين الناتجة عن هذا التحوّل على أنها جوهر الإسلام، سواء من قبل الرعايا المسلمين أو الإداريّين الاستعماريّين. وقد وجد المسؤولون الاستعماريّون أنّ هذه القوانين مفيدة لتشابهها مع القانون البريطاني المدوّن، والذي يعرفون كيفيّة تطبيقه. أمّا رعاياهم المسلمون، فتشبّثوا بالقوانين المدوّنة باعتبارها دليل سيادتهم وحقّهم في حكم أنفسهم بأنفسهم. وفي أوائل تسعينيّات القرن الماضي، اعتمد القوميّون المسلمون فكرة «الشريعة الإسلاميّة» الكونيّة لدعم حجّتهم بأنّ المسلمين في جميع أنحاء الهند يُشكّلون أمّة ويستحقّون إقامة دولتهم المنفصلة عن الهندوس. وقد نتج عن هذا التاريخ، خلط بين التقليد الفقهي الإسلامي التاريخي الذي يحدّد درجة الحلال والحرام، ومدوّنة القانون الثنائية التي تُطبّقها الدولة.

ومع إنشاء باكستان، كان دور الإسلام في الدولة القوميّة الجديدة غير مؤكّد. فردًّا على الوضع في الهند البريطانيّة، تمّ استخدام قوانين موضوعيّة قائمة على القرآن والحديث لترمز إلى الإسلام نفسه. وبمجرّد إقرارها، كانت هذه القوانين رمزًا لمطالبات الإسلام بالدّولة، وتمّ النظر إليها على هذا الأساس وليس على أساس مزاياها. ولعلّ قانون الحدود هو أبرز مثال للقانون الذي يُدافع عنه بوصفه قانونًا إلهيًّا لا من أجل فعاليّته كأداة قانونيّة.

وقد كانت «الجماعة الإسلاميّة» في طليعة هذه الجهود «للدفاع عن الإسلام»، وأضحت حبيسة موقف معادٍ للنّخبة الباكستانيّة وللحكومة. وقد بيّن ميدول إسلام (Islam 2015) أنّ الإسلامويّين يعتمدون على مجموعة متنوّعة من القضايا لتعبئة الجماهير وراء مشروعهم السياسي، وأنّهم يستخدمون هذه القضايا لإقامة حدود عدائيّة بينهم وبين «الآخرين». وبذلك يصبح الناشطون غير المنتمين إلى الإسلام السياسي محاصرين وراء هذه الحدود؛ ويغدو عدم تبنّي المشاريع السياسيّة للجماعة الإسلاميّة اصطفافًا إلى جانب الآخرين غير المتديّنين. وفي باكستان، كما هو الحال في بقيّة العالم الإسلامي، فإنّ الآخرين هم في الغالب متعلّمون وميسورون وحضريّون، إمّا غير مبالين لأسلمة الدولة والمجتمع أو معادون لها (Islam 2015). وفي الوقت نفسه، فإنّ إصرار الجماعة الإسلاميّة على الدعوة إلى تطبيق الشريعة من شأنه جرّ الحركات الإسلاميّة غير السياسيّة إلى الدخول معها في خصومات تستنزف قسمًا كبيرًا من طاقة أعضائها وتركيزهم، وتمنع بالتالي جذب أعضاء جدد من تلك الحركات إليها.

إنّ استدعاء الشريعة في باكستان؛ يعني: تقديم ادّعاءات محدّدة بشأن القانون، والإسلام ودوره في الدولة القوميّة. كما يستدعي الانتماء إلى أفكار الشريعة في باكستان المعاصرة جمهورًا مُعبّأ مسبقًا، إمّا من أجل تطبيق الشريعة من قبل الدولة أو ضدّه. وتنبثق الحركات غير السياسيّة المعاصرة في باكستان من هذا التاريخ الممتزج برفض ثابت للانخراط «في السياسة» من خلال الإشارة إلى الشريعة. وبدلًا من ذلك، تعود الحركات الإسلاميّة مباشرة إلى القرآن والحديث لتحديد السلوك التَّقَوِي والاستفادة من سلطة هذه النصوص، بدلًا من الرجوع إلى الشريعة. وهذا الاختلاف بين حركات التقوى والحركات الإسلاميّة ذات التوجّه السياسي، غير مرئي إلّا للأعضاء،

لكنّه يصوغ انخراط الأعضاء في الإصلاح الإسلامي، ويُشير إلى أنّ هدفهم الأساسي ليس أسلمة الدولة بل تعزيز التقوى في الحياة اليوميّة. وفي الوقت نفسه، فإنّ اللغة التي يستخدمها قادة الحركة، والتي تتضمّن إشارات إلى الفقه الإسلامي ومقاصد الأحكام الجزئيّة، تُوضّح أنّ اجتناب ذكر الشريعة هو قرار تكتيكي مدروس.

كما يخلو تفاعل حركات التقوى الإسلاميّة مع المسألة الجندريّة من الاعتبارات العمليّة التي توجّه الجماعة الإسلاميّة والحركات السياسيّة الأخرى نحو استخدام النساء من أجل اكتساب رأس مال سياسي. وبهذا، تُظهر هذه الحركات مجموعة واسعة من المقاربات تجاه مسألة الدور الذي يجب أن تلعبه المرأة في المجتمع. فنحن نجد أنّ نساء جمعيّة الهُدى من الطبقة المتوسّطة والعليا يُواصلن الانخراط في مهنهنّ بعد الانضمام إلى الحركة، حتّى أنّنا نجد لمعظم مستجوباتنا المتقدّمات في السنّ بنات وحفيدات من العاملات المتعلّمات. فالمحجبّات في نظر نساء جمعيّة الهُدى، لهنّ مطلق الحقّ في المشاركة في المجال العامّ، رغم أنهنّ ينتقدن «التجوّل في الأسواق» والرحلات التي لا داعي لها. وعلى النقيض من ذلك، نجد الفرع الباكستاني لجماعة التبليغ شديد الالتزام بمسألتي الفصل بين الجنسين والحجاب، وهو ما لا يمنع انخراط نساء التبليغ في الغالب في أدوار جديدة في المدارس بوصفهنّ طالبات أو مدرّسات بعد انضمامهن إلى الحركة. لذا، وعلى الرغم من الاختلافات في الإيديولوجيا الجندريّة، فإنّ كلتا الحركتين تُقدّم النساء بوصفهنّ مشاركات متساويات في عمل أسلمة المجتمع، وتمنحهنّ أدوارًا مهمّة في مشاريعها. وهي في هذا الخصوص، تتجاوز خطاب الحركات الإسلاميّة التي تُقدّم في مشاريعها دور المرأة في الفضاء العامّ كضرورة غير مرغوب فيها إيديولوجيًّا.

وتقوم كلّ من جمعيّة الهُدى وجماعة التبليغ باستقطاب الباكستانيّين الحضريّين من خلال الإقناع. وترى الحركتان أنّه بمجرد أن يصبح الأفراد متديّنين بما فيه الكفاية، فإنّ المجتمع سيتغيّر تلقائيًّا وتصبح القوانين إسلاميّة. وتركّز جمعيّة الهُدى على وجه الخصوص على التواصل مع النخبة من النساء الحضريّات، وهي فئة غالبًا ما يكون أعضاء الجماعة الإسلاميّة

معادين لها على مستوى الخطاب. وباستخدامها هذه المفاهيم التي تتضمّنها الشريعة دون أن تسمّيها، تتجنّب هذه الحركات إثارة بعض الدلالات التي تربطها النخبة الباكستانيّة بفكرة تطبيق الشريعة، والتي هي في الأساس مشروع يتمّ تنفيذه من أعلى إلى أسفل. ومن هنا، فإنَّ الإشارةَ إلى الشريعة بأسماء مختلفة تساعد الحركات الإسلاميّة على تجنّب التاريخ والرمزيّة المرتبطة بالإسلام السياسي. فتجنّب استخدام مصطلح الشريعة يحرّر الحركات ويجعلها قادرة على إعادة تصوّر الشريعة ذاتها؛ فبدلًا من الاعتماد على أفكار الشريعة التي تمّ ترسيخها تاريخيًّا بكونها مادّة أحكام، فإنّ حركات التقوى تعيد تصوّر الشريعة باعتبارها سيرورة؛ فجمعيّة الهُدى وجماعة التبليغ لا تسعيان إلى تحقيق أيّ نتائج خاصّة تتجاوز الاهتمام بتدريس أساليب التفسير لأعضائها.

وتتمّ صياغة طرق القراءة الجديدة هذه على شكل اجتماعات أسبوعيّة منتظمة، حيث لا يقتصر المدرّسون الذين تعيّنهم الحركة على تعليم آيات محدّدة من القرآن وبعض الأحاديث؛ بل يقومون أيضًا بتعليم طرق معيّنة للقراءة. وتُظهر كلّ من جمعيّة الهُدى وجماعة التبليغ أنماطًا خاصّة بها في التفسير، حيث تُعلِّم طلّابها جوانب النصّ المقدّس المهمّة. ففي جمعيّة الهُدى، تتعلّم النساء استخلاص المبادئ العامّة من الحديث، ومن ثمّ تطبيقها من خلال مواقفهنّ في حياتهنّ اليوميّة. وفي جماعة التبليغ، تتعلّم النساء أنّ القرآن والحديث يُعلّمان كيفيّة تغيير حياتهنّ ليعشن كما عاش النبيّ وصحبه. وباختصار، فإنّ كلتا الحركتين تشجّع الأعضاء على تجسيد النصوص المقدّسة في حياتهم اليوميّة واستخدامها في إقناع الأصدقاء والعائلة بالسلوك التقيّ الذي تُحدّده الحركة.

وفي الظاهر، تبدو جمعيّة الهُدى وجماعة التبليغ أنّهما تقومان بالدعوة إلى أنماط مختلفة جذريًّا في كيفيّة الارتباط بالنّصوص المقدّسة؛ فبينما تُشجّع الأولى النساء على تفسير النصوص والاستغناء في ذلك عن العلماء، تُشدّد الثانية على احترام العلماء والالتزام بتفسيراتهم. لكن على الرغم من هذه الاختلافات السطحيّة، فإنّ كلتا الحركتين تركزّ على التقوى الفرديّة والإصلاحات الشخصيّة الصغيرة. كما تنأى كلّ من جمعيّة الهُدى وجماعة التبليغ بنفسها عن أفكار الشريعة بوصفها قانونًا وطنيًّا وتجعل الخيار في ذلك

لأفرادها، حيث تؤكّدان أنّ اتّباع الشريعة هو جزء من ارتباط ديني شخصي أكثر منه مسألة إكراه بموجب القانون. ونحن نظنّ أنّ هذا التركيز على التديّن الذي تمّت خصخصته والمستند إلى القرآن والحديث، ولكن دون حمولة الشريعة، من شأنه أن يُساعد في تفسير الشعبيّة المتزايدة للحركات الإسلاميّة الموجّهة نحو التقوى على مستوى العالم.

البيبليوغرافيا

1 - Ahmad, Sadaf. 2008. Identity Matters, Culture Wars: An Account of Al-Huda (Re)defining Identity and Reconfiguring Culture in Pakistan. *Culture and Religion* 9 (1): 63-80.

2 - Ali, Kecia. 2006. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: One World.

3 - Anderson, Michael. 1993. Islamic Law and the Colonial Encounter in British India. In *Institutions and Ideologies: A SOAS South Asia Reader*, ed. David Arnold, and Peter Robb, 165-185. Richmond: Routledge Curson.

4 - Brockopp, Jonathan E. 2003. Taking Life and Saving Life. In *Islamic Ethics of Life, Abortion, War, and Euthanasia*, ed. Jonathan Brockopp, 1-19. Columbia: University of South Carolina Press.

5 - Brown, Jonathan A.C. 2011. Is the Devil in the Details? Tension Between Minimalism and Comprehensiveness in the Shariah. *Journal of Religious Ethics* 39 (3): 458-472.

6 - Chatterjee, Nandini. 2014. Reflections on Religious Difference and Permissive Inclusion in Mughal Law. *Journal of Law and Religion* 29 (3): 396-415.

7 - El Fadl, Khaled Abou. 2005. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York: Harper One.

8 - Farzana, Shaikh. 2008. From Islamisation to Shariatisation: Cultural Transnationalism in Pakistan. *Third World Quarterly* 29 (3): 593-609.

9 - Halim Rane. 2013. The Relevance of a Maqasid Approach for Political Islam Post Arab Revolution. *The Journal of Law and Religion* 28: 489-520.

10 - Hallaq, Wael B. 2004. Can the Shari'a Be Restored? In *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad, and Barbara Freyer Stowasser, 21-53. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

11 - Hefner, Robert W. 2011. *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World.* Bloomington: Indiana University Press.

12 - Ibrahim, Yasir S. 2014. An Examination of the Modern Discourse on *Maqasid al-Shar:'a. Journal of the Middle East and Africa* 5: 39-60.

13 - Imran, Rahat. 2005. Legal Injustices: The Zina Hudood Ordinance of Pakistan and Its Implications for Women. *Journal of International Women's Studies* 7 (2): 78-100.

14 - Iqtidar, Humaira. 2011. *Secularizing Islamists?: Jama'at-e-Islami and Jama'at-ud-Da'wa in Urban Pakistan.* Chicago: University of Chicago Press.

15 - Islam, Maidul. 2015. *Limits of Islamism: Jamaat-e-Islami in Contemporary India and Bangladesh.* Cambridge: Cambridge UP.

16 - Jamal, Amina. 2005. Transnational Feminism as Critical Practice: A Reading of Feminist Discourses in Pakistan. *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism* 5 (2): 57-82.

17 - Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.* London: Verso.

18 - Maznah Mohamad. 2010a. Making Majority, Undoing Family: Law, Religion and the Islamization of the State in Malaysia. *Economy & Society* 39 (3): 360-384. doi:10.1080/03085147.2010.486218 <http://dx.doi.org/10.1080/03085147.2010.486218>.

19 - _______. 2010b. The Ascendance of Bureaucratic Islam and the Secularization of the Sharia in Malaysia. *Pacific Affairs* 83 (3): 505-524.

20 - Metcalf, Barbara. 1992. *Perfecting Women: Maulana Ashraf Ali Thanwi's Bihishti Zewar.* Berkeley: University of California Press.

21 - _______. 2002. *Traditionalist' Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs.* Leiden: ISIM.

22 - ________. 2004. *Islamic Contestations: Essays on Muslims in India and Pakistan.* Oxford: Oxford U.P.

23 - Mir-Hosseini, Ziba. 2006. Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry* 32 (4): 629-645.

24 - Moghissi, Haideh. 1999. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis.* London: Zed Books.

25 - Moten, Abdul Rashid. 2003. Mawdudi and the Transformation of Jama'at-e-Islami in Pakistan. *The Muslim World* 93 (3/4): 391-413.

26 - Mouffe, Chantal. 2005. *On the Political.* London: Routledge.

27 - Norani Othman. 2003. Islam, *Constitution, Citizenship Rights and Justice in Malaysia.* In *Islam and the Rule of Law: Between Sharia and Secularization*, ed. Krawietz and Reifeld, 93-115. Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung.

28 - Patnaik, Prabhat. 2003. Imperialism and Terrorism. In *The Retreat to Unfreedom: Essays in Emerging World Order*, ed. Prabhat Patnaik, 106-107. New Delhi: Tulika Books.

29 - Ricklefs, M.C. 2008. Religion, Politics and Social Dynamics in Java: Historical and Contemporary Rhymes. In *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, ed. Greg Feely, and Sally White, 115-136. Singapore: ISEAS Publishing.

30 - Robinson, Francis. 2013. Strategies of Authority in Muslim South Asia in the Nineteenth and Twentieth Centuries. *Modern Asian Studies* 47 (1): 1-21.

31 - Roy, Olivier. 2006. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.

32 - ________. 2011. Neo-Fundamentalism. *Social Science Research Council Essay Forum*. http://essays.ssrc.org/10yearsafter911/neo-fundamentalismı

33 - Siddiqa, Aysha. 2010. The Conservatively Hip *Newsline*. Karachi: Newsline Publications, August 31.

34 - Siddique, Qandeel. 2008. The Red Mosque Operation and Its Impact on the Growth of the Pakistani Taliban. *Norwegian Defence Research Establishment (FFI)*. http://www.ffi.no/no/Rapporter/08-01915.pdf

35 - Usmani, Mufti Taqi. 2006. What Is the Protection of Women Act 2006? *Deoband*. http://www.central-mosque.com/fiqh/prow2006.htm

36 - Van der Veer, Peter. 2002. Religion in South Asia. *Annual Review of Anthropology* 31: 173-187.

37 - White, Joshua. 2012. Beyond Moderation: Dynamics of Political Islam in Pakistan. *Contemporary South Asia* 20 (2): 179-194.

38 - Zaman, Muhammad Qasim. 2007. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton UP: Princeton.

القسم الرابع

الشريعة والتعدُّدية الدينية

الفصل العاشر

أنتَ لست مسلمًا: إقصاء الأحمديّة وتأويل الشريعة في باكستان

وجيهة أمين مالك

مقدّمة

يدرس هذا الفصلُ إنتاجَ الشريعة في باكستان فيما يتعلّق بمعاملة الأقليّات الدينيّة، وسيبحث على وجه التحديد في وضع الجماعة الأحمديّة الإسلاميّة، وهي جماعة إحيائيّة إسلاميّة تُعتبر جماعة مهرطقة وغير مسلمة بموجب دستور باكستان. ومن أجل التحقيق في هذه المسألة، سنجري تحليلًا لخطاب التعديل الدستوري الثاني لباكستان الذي أعلن أنّ الأحمديّين غير مسلمين، وللمرسوم رقم ٢٠ لعام ١٩٨٤م، مع التركيز بشكل خاصّ على حرمان الأحمديّين من تعريف أنفسهم بأنّهم مسلمون. وسيتمّ استكمال تحليل الخطاب هذا ودعمه بشهادات إثنوغرافيّة لمسلمي الأحمديّة الأمريكيّين من أصول باكستانيّة من الجيلين الأوّل والثاني. والغرض الأساسي من الشهادات الإثنوغرافيّة هو إظهار بعض الآثار بعيدة المدى والراسخة لإنتاج الشريعة في باكستان، حيث تستمرّ في التأثير في أولئك الموجودين خارج حدود باكستان. ولذلك، سيتحدّث هذا الفصل أيضًا حول وجهات نظر المهاجرين وملاحظاتهم حول وجود المسلمين الأحمديّين في الولايات المتّحدة، وسيفحص آراء الأحمديّين الأمريكيّين بخصوص اضطهادهم المستمرّ في باكستان ومكانتهم في المجتمع الأمريكي.

وجهات نظر المهاجرين خارج باكستان

بما أنّ هذا الفصل يبحث تجارب المسلمين الأميركيّين من الجيلين الأول والثاني، فمن المهمّ استكشاف الأطر المحتملة التي يستخدمها المهاجرون المسلمون لتفسير هجرتهم إلى الولايات المتّحدة. ويضع مجاهد بيليسي (Mucahit Bilici) تجربة المهاجرين المسلمين الأميركيّين ضمن متسلسلة أصناف لدور الإقامة، تعتمد كل منها بشكل أو بآخر على الفقه الإسلامي (Bilici 2011, 606-618). ووفقًا لبيليسي، فإنّ تصنيف الولايات المتّحدة «دار حرب»، يجعلها وطنًا مستحيلًا؛ أي: مكانًا لا يمكن للمسلمين أن يعيشوا فيه بشكل دائم. غير أنّ هذا المنظور السلبي والغريب للأرض غير المسلمة يرفضه المسلمون الأمريكيّون اليوم إلى حدّ كبير؛ لأنّ المصطلح نفسه مبني على فقه متزعزع. وعلى غرار «دار الحرب»، فإنَّ تصنيف «دار الدعوة» أيضًا، يضع الولايات المتّحدة خارج أرض الإسلام، لكنّه على عكس دار الحرب، يقبلها كأرض مراكز متقدّمة يُمكن نشر تعاليم الإسلام فيها. أمّا تصنيف «دار العهد»، فيتقدّم خطوة إلى الأمام ولا يعتبر الولايات المتّحدة مجرّد أرض دعوة؛ بل كذلك جارًا ودودًا ومسالمًا، ويصف بيليسي المسلمين من هذه الفئة بأنهم «**في منزلة بين المنزلتين: الرعيّة المحميّة والمواطنة الكاملة**» (المرجع نفسه، ٦١٤). أمّا تصنيف «دار الإسلام»، فيلتزم التزامًا كاملًا بكون الولايات المتّحدة وطنًا متوافقًا مع التعاليم الإسلاميّة. ويقوم بيليسي بدمج هذه النقاط الأربع من التصنيف مع أربعة مفاهيم بارزة للهجرة والشتات في الفقه الإسلامي: الهجرة والأمّة والدعوة والجهاد. ولأغراض هذا الفصل، فإنّ مفهومي «دار الإسلام» و«دار الهجرة» يلعبان دورًا رئيسًا في بناء هويّة المهاجرين الأحمديّين من الجيلين الأوّل والثاني، ذلك أنّ الإبحار بين التقاطعات العرقيّة والدينيّة للأحمديّين من أصل باكستاني، يُعدّ أمرًا أساسيًّا في بناء هويّتهم.

وقد فصّلت نادين نابر (Nadine Naber) القول بخصوص نضال الشباب العربي الأمريكي المسلم الذين يبنون بنشاط إطارًا للتّفاوض على هويّاتهم العربيّة والإسلاميّة. وقد اختار المشاركون في استبيان نابر تعريف ذواتهم بأنّهم «مسلمون أوّلًا»، وهو تعريف «**يُناقض خطاب الهيمنة الذي يضع كلّ ما هو 'مسلم' في مقابل كلّ ما هو «أمريكي»**» (Naber 2005, 494). وبهذا، يتمّ

تبنّي تعريف «مسلم أوّلًا» للاحتجاج على الهيمنة الممارسة على المسلمين ومقاومة تزايد أهميّة العرب على حساب المسلمين في مجتمعات المهاجرين العرب. وبالمثل، يتجلّى تعريف «مسلم أوّلًا» في تجارب المسلمين الأحمديّين الأمريكيّين. فرغم ما يمثّله اضطهاد الأحمديّين من جرح نازف في تاريخ باكستان، فقد تبنّى الأحمديّون تعريف «مسلم أوّلًا» لإظهار النسخة الباكستانيّة الإقصائيّة للشّريعة، حيث يستعيد هذا التعريف الممارسات الأحمديّة الإسلاميّة التي أصبحت غير إسلاميّة وخاطئة في نظر حكومة باكستان. ويُقدّم القسم التالي نظرة عامّة مختصرة على بنية العقيدة الأحمديّة التي أعلنت باكستان أنّها خارج حظيرة الإسلام.

تاريخ الجماعة الإسلاميّة الأحمديّة ومعتقداتها

تأسّست الجماعة الإسلاميّة الأحمديّة في عام ١٨٨٩م على يد ميرزا غلام أحمد الذي ادّعى أنّه المجيء المجازي الثاني للمسيح عيسى بن مريم، وأنّ في ذلك تحقيقًا لنبوءة النبيّ محمّد (صلّى الله عليه وسلّم)[١] حين بشّر بنزول المهدي أو المرشد الإلٰهي الذي سيُحيي الإسلام وينقذه من الانهيار. وقد زعم ميرزا غلام أحمد أنّه نبيّ، لكنّه نبيٌّ تابع للنبيّ محمّد، وهو ما يعتقد أتباعه أنّه صحيح. وفي حين يُعتبر النبيّ محمّد نبيًّا مرسلًا بشريعة (أي: الوحي القرآني)، فإنّ ميرزا غلام أحمد لم يدّع أنه جاء بشريعة جديدة؛ بل واصل العمل بالشريعة المحمديّة نفسها. وبهذا، فإنّ أتباع الجماعة الإسلاميّة الأحمديّة لا يعتبرون أنفسهم أتباع إسلام جديد؛ بل أتباع أكثر أشكال الإسلام نقاءً وتطوّرًا. وقد كان غلام أحمد يقيم في قرية صغيرة في البنجاب بالهند تعرف باسم قاديان (Qadian) [ولذلك تُعرف جماعته أيضًا باسم القاديانيّة ـ م].

وقد كان غلام أحمد كاتبًا غزير الإنتاج إذ ألّف أكثر من ٨٠ كتابًا، وكتب مئاتِ القصائد وآلاف الرسائل باللّغات الأرديّة والعربيّة والفارسيّة[٢].

---

(١) على الرغم من عدم إشارة النصّ دومًا إلى الصلاة على النبيّ، فإنّه يجب على القارئ أن يفترض هذه التحيّة كلّما أشرنا إلى النبيّ محمّد.

(٢) للحصول على ملخّص لكلّ كتاب من كتب الأحمديّة، انظر:

http://www.alislam.org/ library / links / 80-books.html.

وكان الغرض الأساسي في جميع كتاباته هو حثّ الناس جميعًا على إقامة علاقة ذات معنى مع الله والإيمان به. وانطلاقًا من هذا المبدأ الأساسي، قام بإنشاء أو إحياء مجموعة كاملة من التعاليم الإسلاميّة التي تُعالج قضايا الفوضى والخلاف داخل الأمّة الإسلاميّة، وفي العالم بأسره.

وفي سنواته الأخيرة، كتب غلام أحمد في كتابه «الوصيّة» أنّ الله أوحى له بضرورة استمرار عمله الروحي والديني باعتماد نظام الخلافة، وهو نظام قيادة روحيّة نشأ في الغالب بعد وفاة النبيّ (Ahmad 2005). وهكذا بدأ نظام الخلافة بعد وقت قصير من وفاة غلام أحمد، واستمرّ إلى اليوم. وحاليًا، تنشط الجماعة الإسلاميّة الأحمديّة تحت قيادة الخليفة الخامس ميرزا مسرور أحمد. وفيما يتعلّق بالتراتب الهرمي، يُعتبر الخليفة أعلى منصب في الجماعة الإسلاميّة الأحمديّة، وهو يُشرف على جميع المسؤولين الآخرين في الجماعة[٣]. وفي أثناء تقسيم باكستان والهند في عام ١٩٤٧م، انتقل مقرّ الأحمديّة من قاديان في الهند، إلى ربوة (Rabwah) في باكستان. ومع تزايد اضطهاد الأحمديّين في باكستان، اختار الخليفة الأحمدي المنفى الاختياري في عام ١٩٨٤م بعد صدور المرسوم عدد ٢٠، وهو تعديل دستوري أعلن أنّ الأحمديّين غير مسلمين، وتمّ حينها نقل مركز الجماعة إلى المملكة المتحدة.

وقد قامت دراسات أخرى ببحث الوضع القانوني للأحمديّة في باكستان وتاريخها[٤]. وقد وثّقت هذه الدراسات الأدوار الرئيسة التي لعبها

---

(٣) على الرغم من أنّ صاحب المنصب «منتخب»، فإن الأعضاء لا يقومون بحملات انتخابيّة لمن سيكون خليفة. ذلك أنّ الجماعة الإسلاميّة الأحمديّة تؤكّد على التوجيه الإلهي في اختيار الخليفة مباشرة بعد وفاة سابقه: **«الخلافة وديعة مقدّسة يُعهد بها إلى أحد الأعضاء المتديّنين في الجماعة من خلال الانتخابات. ويعلّم الإسلام كذلك أنه على الرغم من أنّ الخليفة معيّن من خلال الانتخابات، فإن الله تعالى يوجّه الأعضاء نحو انتخاب شخص صالح وقادر خليفة»**. انظر:

Karimullah Zirvi, *Welcome to Ahmadiyyat, the True Islam*, Qadian: Nazarat Nashr-o-Ishaat, 2011, 301.

(٤) انظر:

Amjad Mahmood Khan, "Persecution of the Ahmadiyya Community in Pakistan: An Analysis under International Law and International Relations," *Harvard Human Rights Journal* 16 (2003): 21-7-244; Sadia Saeed, "Pakistani Nationalism and the State of Marginalisation of the Ahmadiyya Community in Pakistan," *Studies in Ethnicity and Nationalism*. 7 (2007): 132-152; and M. Nadeem Ahmad Siddiq, "Enforced Apostasy: Zaheeruddin v. State and the Official Persecution of the =

الأحمديّون في تأسيس باكستان بوصفها دولة متعدّدة الأديان كما تصوّرها مؤسّسها محمّد عليّ جناح. لكن رؤية جناح تلاشت مع صعود اليمين الديني إلى السلطة، ممّا أثّر في سياسات رؤساء الوزراء الباكستانيّين الذين استسلموا في كثير من الأحيان إلى ضغوطه خشية الثورة والتمرّد. وقد كان احتمال قيام فتنة عامّة هو التبرير المقدّم لجعل الأحمديّين في باكستان مواطنين من درجة ثانية؛ لأنّ عدم إعلان الأحمديّين غير مسلمين كان يعني: انفجارَ العُنْفِ.

وهكذا، وفي حين ساءلت الدراساتُ المذكورة أعلاه السياقين القانوني والتاريخي للمسألة الأحمديّة المشينة، فإنّ هذه الدراسة تنظر إلى القضيّة من منظور تحليل الخطاب وبناء هويّة الأحمديّين في باكستان. وقد سبق أن قامت دراسات أخرى بتناول وضع الأحمديّة من خلال الأداء والفعل الخطابي، ونقصد عمل دانيال بوتوملي (Daniel Bottomley) حول النصوص القانونيّة المتناقضة بشأن الأحمديّة في إندونيسيا (Bottomley 2015). ويوضّح بوتملي وجود مجال صغير أمام الأحمديّين لتحديد هويّتهم كمسلمين في بطاقات الهويّة التي تصدرها الحكومة، حيث يختار المواطنون من بين ستّ فئات دينيّة. وعلى عكس باكستان التي يتطلّب استخراج وثائق الهويّة فيها مثل جوازات السفر بصفة خاصّة من المتقدّمين الذين يختارون الإسلام دينًا، التصريح بأنّ ميرزا غلام أحمد نبيّ كاذب، فإنّ بطاقات الهويّة الإندونيسيّة لا تحمل هذه الشروط ولا تقترح صفة دينيّة منفصلة يختارها الأحمديّون. وعلى غرار بوتوملي، سنعتمد عمل جوديث بتلر (Judith Butler) وليزا ويدن (Lisa Wedeen) حول الأداء والفعل الخطابي من أجل فحص فتح باب تأويل الشريعة وغلقه في المجال العامّ الباكستاني من خلال التعديل الدستوري الثاني والمرسوم رقم ٢٠ (Butler 1997; Wedeen 2008). ونحن نرى أنّ هذه القوانين تُملي على الأحمديّين تعريفًا للممارسة «الخاطئة» والممارسة «الصحيحة»، وهو ما يتناقض مع فيهم الأحمديّين لذواتهم. وسنُكمل هذا التحليل بعمل إثنوغرافي يُسلّط الضوء على تجارب الأحمديّين في باكستان وكيفيّة تأثير تلك التجارب عليهم بوصفهم مهاجرين إلى الولايات المتّحدة.

= Ahmadiyya Community in Pakistan" *Law and Inequality: A Journal of Theory and Practice* 14 (19-95): 275-338.

تحوّل باكستان إلى جمهوريّة يهيمن عليها السُّنَّة

الغرضُ من هذا القِسْم هو تقديمُ سردٍ تاريخيٍّ موجز لانتقال باكستان من رؤية مؤسّسها كدولة متعدّدة الأديان إلى حكومة يهيمن عليها السُّنَّة. ويركّز هذا القسم على «المسألة الأحمديّة» خلال الانتقال البنيوي نحو الشريعة الدوغمائية السنّية باعتبارها المؤثر المهيمن على الجهاز السياسي والقانوني في البلاد. وبالطبع، فإنّ معاداة الأحمديّة سبق أن تشكّلت قبل وقت طويل من إنشاء باكستان، حيث سبق أن طالبت المنظّمة الدينيّة السياسيّة المعروفة باسم «مجلس أحرار الإسلام»، والتي عارضت أيضًا إنشاء باكستان، منذ عام ١٩٣٤م بأن يُنظر إلى الأحمديّين على أنهم مهرطقون وغير مسلمين (Saeed 2007, 136). وقد نشأ مجلس الأحرار في الهند، وتمّ تشكيله من قبل مجموعة من العلماء الديوبنديّين(*) ومن أعضاء آخرين ممّن خاب أملهم في «حركة الخلافة»(**) السابقة، وهذا ما يؤكّد أهدافهم الدينيّة السياسيّة بما في ذلك حرّية الممارسة والعيش وفقًا لقواعد الشريعة وتوزيع الثروات على المواطنين الأكثر فقرًا في الهند (Awan 2009, 69-73). وقد كان موقف مجلس الأحرار متناقضًا مع موقف محمّد عليّ جناح، زعيم الرابطة الإسلاميّة البارز، والذي سيُعتبر لاحقًا مؤسّس باكستان. ذلك أنّ جناح لم يكتف بدعم مطلب حرّية الأحمديّين في تعريف أنفسهم مسلمين فحسب؛ بل كان مفهومه لباكستان «**قائمًا على أولية الشعب؛ لقد كان تصوره ذا طبيعة غير طائفيّة وغير مذهبيّة، وإسلامية بشكل نقي**» (Saeed 2007, 136; Khan 2003, 220). ولعلّ التزام جناح تجاه جمهور متعدّد الأديان ودون تدخّل من الحكومة هو ما يتجلّى في خطابه الذي

(*) **الديوبنديّة** مدرسة فكرية أسسها مجموعةٌ من علماء الهند في عام ١٨٦٧ ردًّا على الاستعمار البريطاني، وتنسب إلى بلدة ديوبند التي تحتضن جامعة دار العلوم ويمكن تلخيص مبادئ الديوبنديّة كالآتي: «**علماءُ ديوبند مسلمون دينًا، وأهلُ سُنّةٍ وجماعةٍ فرقةً، وأحنافٌ مذهبًا، وصوفيّةٌ مسلكًا، وماتُريديّةٌ عقيدةً، وجشتيّون طريقةً**».

(**) حركة الخلافة: منظّمة سياسيّة إسلاميّة نشطت تحت سلطة الهند البريطانيّة. وقد جمعت المسلمين من شبه القارة الهندية ليمارسوا الضغط على الحكومة البريطانيّة من أجل مصالحهم، وذلك بدعم من الإمبراطوريّة العثمانيّة قبل انهيارها. وبالرغم من قصر عمرها (من عام ١٩١٩ إلى عام ١٩٢٤م)، فقد كان لها تأثير في حركة استقلال باكستان والتي ستؤدي في عام ١٩٤٧م إلى استقلال هذا البلد عن الاتحاد الهندي القائم على العلمانيّة.

طالما أشير إليه، أمام الجمعيّة التأسيسيّة لباكستان في ١١ أغسطس ١٩٤٧م، حيث قال:

أنتم أحرارٌ، أحرار في الذهاب إلى المعابد الخاصّة بكم، أنتم أحرار في الذهاب إلى المساجد أو إلى أي مكان آخر للعبادة في دولة باكستان هذه... قد يكون انتماؤكم إلى أيّ دين أو طائفة أو عقيدة، ولا علاقة للأمر بشؤون الدولة في شيء... نحن نفتتح أيّامًا لا يوجد فيها تمييز، لا تمييز بين جماعة وأخرى، ولا تمييز بين طائفة وأخرى أو عقيدة وأخرى. لقد بدأنا بهذا المبدأ الأساسي المتمثّل في أنّنا جميعًا مواطنون، وأنّنا مواطنون متساوون في دولة واحدة. (Nakhoda 1999).

لكن رؤية جناح لدولة علمانية متعدّدةِ الأديان تراجعت بشكل مطّرد في السنوات الأولى لتأسيس باكستان. وبإعلان ولائها للرابطة الإسلاميّة وتعريف نفسها على أنها حزب ديني، أعادت منظّمة مجلس الأحرار طرح مطلبها بإعلان الأحمديّين كغير مسلمين في عام ١٩٤٩م. وعلى الإثر، عقد الأحرار مؤتمرات في مدن باكستانيّة مختلفة تمّ فيها شجب جماعة الأحمديّة. وبالإضافة إلى الخطاب الشفهي، نشر «الأحرار»، وفقًا للتقاليد العلميّة عند الديوبنديّين، كتاب «الشهاب» في عام ١٩٥٠م، وهو كتيّب خطّه في الأصل أحد علماء ديوبند (الهند) مولانا شبير أحمد عثماني... وقد أراد الأحرار من خلال نشر كتاب «الشهاب» إظهار الأحمديّين في صورة المرتدّين، وأنّ العقوبة المناسبة في الإسلام للردّة هي الموت، فهو كتيّب... «**يُزيّن قتل الأحمديّين رجمًا بالحجارة حدّ الموت**» (Kaushik 1996, 26). وقد واصل مجلس الأحرار مهمّته في عام ١٩٥٣م، وخاصّة في الأحداث المعروفة حينها باسم اضطرابات البنجاب، حيث طالب كلّ من الأحرار والجماعة الإسلاميّة، الحزب الحاكم آنذاك في إقليم البنجاب، بإعلان الأحمديّين غير مسلمين وإبعادهم عن المناصب الحكوميّة المهمة. لكن هذه المطالب لم تُلبَّ، وأعلنت دولة باكستان (أي: الحزب الحاكم المركزي، وهو الرابطة الإسلاميّة) الأحكام العرفيّة في مدينة لاهور وأيّدت حقّ المواطنين في حرّية الفكر والوجدان الديني. وتصف سعديّة سعيد هذه النقطة بأنها كانت «**لحظة تسوية**» قامت فيها الدولة الباكستانيّة بحماية الأحمديّين بموجب القانون (Saeed 2007, 137). لكن حتّى في هذه الحالة، فإنّ الدافع الحقيقي للرابطة الإسلاميّة

في حماية الأحمديّين لم يكن في الواقع سوى معارضة محاولة الجماعة الإسلاميّة حكم باكستان بطريقة ثيوقراطيّة. وهكذا، وبينما ظلّ الأحمديّون يتمتّعون بالحماية القانونيّة إلى حدّ هذه الفترة، فإنّ التأثير الاجتماعي والسياسي المتنامي للجماعة الإسلاميّة كان يشير إلى استمرار سياسة مجلس الأحرار المناهضة للأحمديّة والتي سبقت ولادة باكستان المستقلّة.

وفي حين لم يجد مجلس الأحرار والجماعة الإسلاميّة أيّ أساس قانوني لسعيهما في إعلان الأحمديّين كغير مسلمين في عام ١٩٥٣م، فقد تمّت تلبية مطالبهم في نهاية المطاف في عام ١٩٧٤م حين ثارت مناهضة الأحمديّة مجدّدًا. ففي هذه الفترة، اكتسب علماء الدين السُّنَّة تأثيرًا كبيرًا في إقناع السياسيّين والمواطنين على حدّ سواء بـ«**الخطر الكامن وراء منح المزيد من الاستقلاليّة السياسيّة للأقليّات الدينيّة التي يهدم وجودها ذاته الشريعة الإسلاميّة**» (Khan 2003, 225). وقد قام وزير الإعلام كوثر نيازي، العضو السابق في الجماعة الإسلاميّة، بحثّ رئيس الوزراء ذو الفقار عليّ بوتو على اتخاذ إجراء بشأن «المسألة الأحمديّة» من خلال طرح القضيّة على الجمعيّة الوطنيّة. وقد قرّرت الجمعيّة الوطنيّة بالإجماع إعلان الأحمديّين غير مسلمين (Saeed 2007, 139).

وفي هذه المرحلة، من المهمّ الإشارة إلى ما يُميّز الأحمديّة عن الأقليّات الدينيّة الأخرى في باكستان. فعلى عكس بقيّة الأقليّات الدينيّة مثل الهندوس والسيخ والمسيحيّين، لا يُعرّف الأحمديّون أنفسهم باعتبارهم أقليّة، بمعنى أنّهم غير مسلمين. فحتى مقارنة مع غير المسلمين السُّنَّة، فإنّ الأحمديّين يظلّون المستهدف الوحيد للتمييز القانوني. كما تكتوي الأقليّات المسلمة غير السنّية، وتحديدًا الشيعة، بنار النزعة الدوغمائية السنّية الجامدة في باكستان. ومع ذلك، فإنّ هذا الانقسام الطائفي بين السُّنَّة والشيعة يذوب عند مواجهة الأحمديّة، إذ يتّحد الطرفان في مجابهة الأحمديّة. والجدير بالذكر أنّ كلًا من علماء السُّنَّة والشيعة كانوا من المشاركين في جلسات الاستماع البرلمانيّة التي أدّت في النهاية إلى التعديل الدستوري لعام ١٩٧٤م والذي أعلن الأحمديّين غير مسلمين. لكن مع «المسألة الأحمديّة»، تطفو على السطح القضيّة الدائمة التي يُعاني منها إنتاج الإسلام في باكستان: من هو المسلم؟ (Zaman 1998, 691-692).

تحليل الخطاب: الأحمديّة في القانون الباكستاني

في عام ١٩٧٤م، صدّقت حكومة باكستان على أوّل تعديلين دستوريّين. وقد أوضح التعديل الأوّل هيكل الدولة، بدءًا بتحديد الأقاليم التابعة للبلد. وبعد هذا التعديل للهيكل الأساسي للدّولة، نصّ التعديل الثاني على ما يلي:

تعديل المادّة ٢٦٠ من الدستور.

في الدستور، في المادّة ٢٦٠، بعد الفقرة (٢)، تُضاف الفقرة الجديدة التالية، وهي:

(٣) في الدستور، وفي جميع القوانين والصكوك القانونيّة الأخرى، ما لم يُخالف ذلك الموضوع أو السياق:

أ ـ «المسلم»؛ يعني: شخصًا يُؤمن بوحدة الله ﷻ ووحدانيّته، وبرسالة خاتم النبيّين محمّد (صلّى الله عليه وسلّم)، ولا يُؤمن أو يعترف بأيّ نبيّ أو مصلح ديني أو أيّ شخص زعم أو يزعم أنّه نبيّ بأيّ معنى أو وصف للكلمة، بعد محمّد (صلّى الله عليه وسلّم)؛

ب ـ «غير المسلم»؛ يعني: شخصًا ليس مسلمًا، ويشمل الأشخاص المنتمين إلى الطوائف المسيحيّة والهندوسيّة والسيخيّة والبوذيّة والبارسيّة، والأشخاص المنتمين إلى جماعتي القاديانيّة أو اللاهوريّة (الذين يسمّون أنفسهم بالأحمديّة أو بأيّ اسم آخر)، والبهائيّين والأشخاص المنتمين إلى أيّ من الطوائف المصنّفة.

ويتّضح ممّا سبق أنّ الحكومة الباكستانيّة هي التي تُحدّد، من خلال حكم القانون وبشكل ملموس، الهويّة الإسلاميّة بالإصرار على خاتميّة النبيّ محمّد. ويغدو هذا الإصرار على ختم النبوّة توضيحًا لكلمة الشهادة؛ أي: الشهادة بوحدانيّة لله ونبوّة محمّد. لكن في الواقع، فإنّ لفظ «خاتم» غير موجود في كلمة الشهادة، ومع ذلك فإنّ الحكومة الباكستانيّة تُدرج مسألة الخاتميّة في القانون من أجل تمييز المسلم من غير المسلم(٥).

---

(٥) انظر:

Naveeda Ahmed Khan, Muslim Becoming: Aspiration and Skepticism in Pakistan. Duke University Press, 2012, 92. =

كما يقوم هذا التعديل إضافة إلى ذلك، باستكمال العمل الفقهي في الخلط بين جميع أشكال النبوّة. فعلى وجه الخصوص، يذكر التعديل: (١) النبيّ محمّد، و(٢) أيّ نبيّ بشكل عامّ، و(٣) مصلح ديني. ومع أنّ هذه الفئات/التصنيفات للنبوّة متمايزة من الناحية الفقهيّة، إلّا أنّ القانون الباكستاني يُدمجها معًا ويعتبرها واحدة. وهذا هو في الغالب الردّ الذي يُدلي به علماء الأحمديّة عند شرح وضع ميرزا غلام أحمد: بما أنّ ميرزا غلام أحمد يُصرّح بأنّه نبيّ تابع لمحمّد، فهو لم يمسّ بالتالي من مكانة محمّد كخاتم النبيّين أو آخر مبعوث بالشريعة الإلٰهيّة(٦).

وأخيرًا، ولتسليط الضوء على الخاصيّة الجامدة لهذا التعديل الدستوري، يجدر بنا أن نلاحظ كيف تجاهل القائمون على التعديل التحقيقات القضائيّة التي سبق إنجازها حول الهويّة الإسلاميّة. ففي أعقاب اضطرابات البنجاب لعام ١٩٥٣م، تمّ إنشاء محكمة للتحقيق في هذه القضيّة. وقد أسفر التحقيق عن تقرير أصدرته محكمة الاضطرابات في البنجاب يُشار إليه عادةً باسم «تقرير منير» (محمّد منير، أحد كبار رجال القانون الذين أجروا التحقيق). وقد كان من بين أعمال التحقيق، استشارة

= وتؤكّد خان على مركزيّة النبيّ محمّد باعتباره شخصيّة نبويّة أساسيّة ضروريّة في التطلّعات الدينيّة على المستويين الجزئي والكلّي في باكستان. وتدّعي خان أنّه على الرغم من إصرار مؤسّس الروحانيّة الباكستانيّة محمّد إقبال على عدم مركزيّة الشخصيّة النبويّة في الروحانيّة الإسلاميّة للدولة القادمة في باكستان، فإنّ الدولة الباكستانيّة استعادت لاحقًا خلاف إقبال مع لاهوت الأحمديّة (الذي يؤكّد ضرورة وجود قادة روحيّين متعيّنين في شكل أنبياء وخلفاء... إلخ) لسنّ قوانين مناهضة للأحمديّة. ومهما كان موقف إقبال الحقيقي من مسألة الأحمديّة، فإنّ خان تؤكّد على انحياز الدّولة الباكستانيّة إلى مفكّرين دينيّين مرموقين من أجل حرمان الأحمديّين من حقوقهم وتجريمهم.

(٦) إنّ الخلاف حول تفسير «خاتم النبيّين» هو جوهر اضطهاد الأحمديّين. تقول الآية القرآنيّة المعنيّة: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]. وبالاعتماد على مصادر الشريعة المختلفة، تميّز العقيدة الأحمديّة بين نبوّة النبيّ محمّد ونبوّة ميرزا غلام أحمد، حيث تُعتبر النبوّة المحمديّة «نبوّة تشريع»، بينما يقول ميرزا: إنّه يتبع الشريعة المحمديّة. انظر:

Karimullah Zirvi, *Welcome to Ahmadiyyat, the True Islam* Qadian: Nazarat Nashr-o-Ishaat, 2011, 281-285.

والأهمّ من ذلك هو أنّ الأحمديّين يستشهدون بعدّة أحاديث تشير إلى أنّ باب الوحي والتواصل الإلهي سيظلّ مفتوحًا حتى بعد وفاة النبيّ محمّد: فعن عائشة، زوجة النبيّ، أنّها قالت: «**قولوا: خاتم النبيّين، ولا تقولوا: لا نبيّ بعده**» (تفسير الدرّ المنثور، المجلّد ٥، ص٢٠٤؛ مجمع بحار الأنوار، المجلّد ٤، ص٨).

المحكمة عددًا من العلماء البارزين لتوضيح السمة أو السمات المميّزة للمسلم:

[يجب] على الدولة أن تضع بعض الآليّات التي يمكن من خلالها التمييز بين المسلم وغير المسلم وإنفاذ ما ينجرّ عن ذلك من عواقب. ومن ثمّ، فإنّ مسألة ما إذا كان الشخص مسلمًا أم غير مسلم ستكون ذات أهميّة أساسيّة، ولذلك طلبنا من معظم العلماء البارزين إعطاء تعريفهم للمسلم. وتتمثّل النقطة المهمّة هنا في أنّه إذا كان العلماء من مختلف الطوائف يعتقدون أنّ الأحمديّين كفّار، فإنّه يجب أن يكون واضحًا تمام الوضوح في أذهانهم، لا ما يتعلّق بأسباب هذا الاعتقاد فحسب؛ بل وكذلك ما يتعلّق بتعريف المسلم؛ لأنّ الادّعاء بأنّ شخصًا أو مجتمعًا معيّنًا هو خارج نطاق الإسلام يقتضي من المدّعي أن يكون له تصوّر دقيق لمن هو المسلم. ومع ذلك، فإنّ نتيجة هذا الجزء من التحقيق لم تكن مُرضيّة. وإذا كان يُوجد مثل هذا الارتباك الكبير في أذهان علمائنا بشأن هذه المسألة البسيطة، فيمكننا بسهولة تخيّل كيف ستكون الاختلافات في الأمور الأكثر تعقيدًا (Munir and Kayani 1954, 214).

ثمّ يتبع ذلك مقتطفات من المقابلات مع العلماء الذين أجاب كلّ منهم على السؤال بطريقة مختلفة، إذ عرّف بعضهم المسلم من خلال الممارسة والطقوس، وبنى آخرون الهويّة الإسلاميّة على المعتقدات. وقد أدّى عدم الاتّساق بين هذه الردود إلى وصول لجنة التحقيق إلى النتيجة التالية:

مع الأخذ بعين الاعتبار تعدّد التعريفات التي قدّمها العلماء، فإنّنا لا نحتاج إلى الإدلاء بأيّ تعليق سوى أنّنا لم نجد عالميْن بالشرع يتّفقان على هذا المبدأ الأساسي. وإذا حاولنا تقديم تعريفنا الخاصّ كما فعل كلّ عالم شرعي، ويكون تعريفًا مخالفًا لما قدّمه الآخرون، فإنّنا سنخرج بالإجماع من حظيرة الإسلام. وإذا ما تبنّينا تعريفًا قدّمه أحد العلماء، فسنظلّ مسلمين وفق رأي هذا العالم، لكنّنا سنكون كفّارًا وفق كلّ تعريف من تعريفات العلماء الآخرين (المرجع نفسه، ٢١٨).

وهكذا، تجاهل واضعو التعديل الدستوري الباكستاني لعام ١٩٧٤م بإصرار التوصية البحثيّة الواردة في تقرير منير، واستقرّوا على تعريف وحيد للمسلم بناءً على تفسير حرفي لعبارة «خاتم النبيّين» باعتبارها تعني «النبيّ

الأخير». وقد كان يمكن للعلماء وواضعي الدستور الباكستاني الاستفادة من حديث نبوي شهير يُؤكّد أهميّة حرّية الإرادة في مسألة المطالبة بالهويّة الإسلاميّة. فقد تغلّب أحد صحابة النبيّ، وهو أسامة بن زيد، على خصم له خلال معركة، فما كان من الخصم إلّا أن بادر على الفور بإعلان الشهادتين، لكن أسامة قتله معتقدًا أنّ الرجل لم يعلن ذلك إلّا من أجل إنقاذ حياته. وحين علم النبيّ بذلك، غضب غضبًا شديدًا ووبّخ أسامة بن زيد. قال أسامة: «**قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السِّلَاحِ، قَالَ: أَفَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا؟**» (صحيح البخاري، ٦١٢)(*).

وبعد عقد من الزمان على التعديل الدستوري الثاني، رضخ الرئيس الجنرال ضياء الحقّ إلى ضغوط الأحزاب الدينيّة اليمينيّة المتنامية في باكستان وأصدر المرسوم رقم ٢٠، وهو قانون جزائي يحدّد الأفعال والسلوكيّات المحظورة على الأحمديّين:

الفصل ٢٩٨ (ب). إساءة استخدام النعوت والأوصاف والألقاب، وما إلى ذلك، المخصّصة لبعض الشخصيّات أو الأماكن المقدّسة.

(١) يُعاقب بالسجن لمدّة تصل إلى ثلاث سنوات أو بالغرامة أو بالاثنين معًا: أيّ شخص من الطائفة القاديانيّة أو اللاهوريّة (ممّن يسمّون أنفسهم الجماعة الأحمديّة أو أيّ اسم آخر) يقوم، قولًا أو كتابة أو من خلال فعل مرئي، بعمل الآتي:

(أ) يُشير أو يُخاطب أيّ شخص، عدا صحابة الرسول محمّد ﷺ والخلفاء الراشدين، بأنّه «أمير المؤمنين» أو «خليفة المسلمين» أو «صحابي» أو «رضي الله عنه».

(ب) يُشير أو يُخاطب أيّ شخص، بخلاف زوجات الرسول الكريم (صلّى الله عليه وسلّم) باسم «أمّ المؤمنين»؛

(*) لم نعثر على هذا الحديث في صحيح البخاري بلفظه، ووجدناه في صحيح مسلم، فأوردناه بلفظه. انظر: مسلم (أبو الحسن، مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري)، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ**، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الحديث رقم ١٥٨ (بَابُ تَحْرِيمِ قَتْلِ الْكَافِرِ بَعْدَ أَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ)، ٩٦/١. **(المترجم)**.

(ج) يُشير أو يُخاطب أيّ شخص، بخلاف فرد من عائلة النبيّ محمّد (صلى الله عليه وسلم)؛ كواحد من «أهل البيت»؛ أو

(د) يُشير إلى، أو يُسمّي أو يدعو؛ أيّ: مكان عبادته باسم «مسجد».

إنّ الفصل ٢٩٨ (ب) من قانون العقوبات يُقنّن التفسير الصارم لمجموعة مختارة من المصطلحات الإسلاميّة. ورغم أنّه سيتمّ في وقت لاحق في قانون العقوبات منع الأحمديّين من الانخراط في أنشطة إسلاميّة أكثر عموميّة، فإنّه تجدر الإشارة إلى أنّ العنصر الأوّل هو تقييد للخطابة. وعلاوة على ذلك، فإنّ اختيار المصطلحات الممنوع استخدامها من قبل الأحمديّين ليس عشوائيًّا. وعلى سبيل المثال، فإنّ الألقاب المذكورة في الفقرة ٢٩٨ (ب) (أ)، هي ألقاب احترام يستخدمها الأحمديّون في إشارتهم إلى خلفاء الجماعة الإسلاميّة الأحمديّة. ومن خلال التذرّع بالعقيدة السنّية الأرثوذكسيّة وتأويلات الشريعة، تكون الحكومة الباكستانيّة قد وضعت مبادئ توجيهيّة محدّدة بشأن من يجوز أو لا يجوز له أن يستخدم اللغة المقدّسة. وبالتالي، فإنّ الحكومة الباكستانيّة تدّعي لنفسها ملكيّة اللّغة الإسلاميّة.

(٢) يُعاقب أيُّ شخص من الطائفة القاديانيّة أو اللاهوريّة (ممّن يسمّون أنفسهم الجماعة الأحمديّة أو أيّ اسم آخر)، بالسجن لفترة قد تصل إلى ثلاث سنوات أو الغرامة، إذا وصف نفسه بالمسلم أو الواعظ أو نشر عقيدته بطريق مباشر أو غير مباشر، أو اعتبر نفسه مسلمًا أو واعظًا أو مؤمنًا، أو دعا الآخرين لتقبّل عقيدته، سواء تحدّثًا أو كتابة أو من خلال عمل مرئي، أو اعتدى بأيّ سلوك أو أيّ شكل من أشكال الاعتداء على المشاعر الدينيّة للمسلمين.

ويمكن تقسيم هذه الفقرة من قانون العقوبات إلى قسمين: (١) الأحمديّون الذين يعتبرون أنفسهم مسلمين أو أتباع الإسلام و(٢) نشر المعتقدات الأحمديّة. وفيما يتعلّق بالقسم الأوّل، يفترض قانون العقوبات هويّة إسلاميّة ثابتة تُنتج علامات جسديّة أو سلوكيّة أو لفظيّة، تجعلك تبدو على سبيل المثال، مسلمًا، أو تتصرّف كأنّك مسلم، أو تتحدّث كأنّك مسلم، فإن حدث أن تبنّى الأحمديّون هذه العلامات الخاصّة بالهويّة الإسلاميّة، فإنّهم يعاقبون بالسجن والغرامات. ولذلك، نرى في القسم

الأوّل من قانون العقوبات، المشرّعين الباكستانيّين يبنون الهويّة الإسلاميّة كفعل. وما دامت هذه الأفعال تُعتبر مقدّسة؛ فإنّه يتمّ بالتالي، استبعاد الأحمديّين ـ الذين يعتبرون غير مسلمين ـ من فعل مقدّس. أمّا القسم الثاني من القانون، فهو يقيّد التفاعل الاجتماعي الأحمدي مع غير الأحمديّين. وفي حين يحظر هذا القسم من قانون العقوبات بشكل مباشر أفعال نشر الأحمديّة، فإنّه يُدين بشكل غير مباشر المعتقدات الأحمديّة باعتبارها غير مناسبة للمعرفة العامّة أو للاستهلاك. لذا، فإنّ كلا القسمين يحظران معًا التأثير غير المباشر (المظهر الإسلامي) والمباشر (الدعوة) للمعتقد الأحمدي وممارسته في المجال العامّ.

إن معقوليّة المرسوم رقم ٢٠ المستوحاة من الشريعة تؤكّدها أغلبيّة الرأي في قضيّة المحكمة العليا لعام ١٩٩٣م التي أقامها ظهير الدين ضدّ الدولة التي أيّدت دستوريّة قانون العقوبات. فقد استند المرسوم رقم ٢٠ إلى سببين: (١) أنّ الأحمديّة ومعتقداتها تُسيء للأغلبيّة السنّية، وبالتالي فهي قد تهدّد السلم في المجال العامّ، و(٢) بناءً على قوانين حقوق النشر والعلامات التجاريّة، فإنّ باكستان، باعتبارها جمهوريّة إسلاميّة، هي المسؤولة عن الاستخدام المناسب للمصطلحات الإسلاميّة. وفيما يتعلّق بالسبب الأوّل، فقد اعتبر الأحمديّون مرّة أخرى أشدّ الناس إهانة للمشاعر السنّية، وهذا منطق يتجاهل بكلّ بساطة كلّ طائفة أخرى غير سنّية (أي الشيعة) تتحدّى هذه «الأغلبيّة» السنّية الوهميّة المحدّدة بشكل حصري أو ضيّق.

وتشرح نافيدا خان (Naveeda Khan) السبب الثاني للحكم، بأنّ الشعارات الإسلاميّة هي، على غرار حقوق النشر والعلامات التجاريّة، محميّة وبالتالي مقيّدة الاستخدام:

لقد فهمت المحكمة العليا تمامًا أنّ قانون حقوق النشر والعلامات التجاريّة له بُعد عاطفي يستدعي قبولًا معيّنًا وردًّا على انتهاكه. وقد انتهك الأحمديّون الإسلام لأنّهم قدروا على ذلك؛ لأنّه لم يكن المسلمون ولا الدولة مسلّحين بشكل فعّال وقانوني لتوفير جدار حماية ضروري لهذه الأشياء، بحيث يمكن لغير المسلمين التراجع أمامه. ويدعو الحكم، في الواقع، إلى النظر إلى شرع الله بنظرة شبيهة بتلك الممنوحة لحقوق النشر

والسلع ذات العلامات التجاريّة، وعندها فقط سيكون للمسلمين وللدولة ما يكفي من الدفاعات لجعل التملّك غير السليم للشّعارات الإسلاميّة واستخدامها، غير ممكن. وبشكل أكثر واقعيّة، يوفّر مثل هذا الترتيب القانوني زاوية إيجابيّة في مطالبات المسلمين الخاصّة باعتبار تقاليدهم علامات مميّزة لمجتمعهم. لقد أعيد تشكيل إحساسهم الغامض بالحقوق الحصريّة بوصفه حقًّا من حقوق الملكيّة يمكن إظهار انتهاكه بسهولة وبسرعة، وأن يُحاكم عليه، ويُعاقب عليه في المحاكم (Khan 2012, 114).

وفي الواقع، فإنّ المحكمة العليا الباكستانيّة قدّمت، من خلال تشبيه الاستخدام الحصري للمصطلحات الإسلاميّة بقانون حقوق التأليف والنشر، تبريرًا واضحًا لمقاضاة الأحمديّين كمجرمين يدّعون الإسلام. ومع ذلك، فقد طعن بعض رجال القانون هذا الرأي الأغلبي، من خلال إظهار خطأ منطق القياس الذي استخدمته المحكمة. فقد أشار رأي الأغلبيّة إلى أمثلة لحقوق الطبع والنشر وقانون العلامات التجاريّة من دول مثل المملكة المتّحدة وكندا والولايات المتّحدة. ويوضّح أمجد خان أنّ القوانين المذكورة لا تنطبق إلّا على المشاريع التجاريّة وليس من أجل منح حقوق حصريّة لاستخدام الرمزيّة الدينيّة (Khan 2011, 509-511). أضف إلى ذلك، أنّه حتى لو افترضنا أنّ الرموز الدينيّة يمكن حمايتها بموجب قانون حقوق النشر، فما هي الحماية التي يتمّ توفيرها للمصطلحات الإسلاميّة المستعارة من اللاهوت اليهودي المسيحي أو المستخدمة فيه؟ ذلك أنّ إنتاج الإسلام وتعبيراته، بوصفه نظامًا دينيًّا، لم يكن جامدًا عبر التاريخ. وهكذا، فإنّ قضيّة ظهير الدين تقدّم خلطة من الأقيسة القانونيّة العلمانيّة المضلّلة والفقه السنّي المتحجّر. وتُعاني الهيئات والممارسات الأحمديّة من عنف هذا الدمج. كما تتحدّى قضيّة ظهير الدين أيضًا الانقسام الديني/العلماني المتخيّل: إذ يتمّ الدفاع عن الهويّة الدينيّة الإسلاميّة من خلال استخدام مبتسر وخاطئ لقوانين حقوق نشر علمانيّة. وتُقدّم هذه الحكاية عبرة لكلّ دولة سواء ادّعت أنّها علمانيّة أو دينيّة، مفادها أنّ العدالة ليست فطريّة ولا تحدث بشكل طبيعي؛ بل يجب أن تسنّها بوعي جهات سياسيّة وقانونيّة. وتُعتبر حماية العدالة وسنّها أمرًا بالغ الأهميّة في السياق الحالي لفهم الشريعة كما هي منتَجة في باكستان؛ لأنّ العدالة هي حجر الأساس لأيّ دولة قائمة على الشريعة. ومن هنا، فإنّ

الظلم الذي طال قضيّة ظهير الدين يشير بالتالي إلى فشل الدولة الباكستانيّة في دعم التعدديّة الدينيّة في دولة تزعم أنّها «إسلاميّة».

وقد واصل المرسوم رقم ٢٠ ما جاء في تعديل عام ١٩٧٤م وقنّنه، ولم يفرض على الأحمديّين أن يكونوا في وضع أقليّة فحسب؛ بل وحرمهم أيضًا من الحقوق من خلال وضع الأقليّة ذاك. وإذا كانت الأقليّات الأخرى المعترف بها قانونيًا، مثل المسيحيّين والهندوس، لا تُكره على إعلان معتقدات معينة للحفاظ على هويّتها الدينيّة المختارة والمعلنة، فإنّ الأحمدي يُحرم من المشاركة في الانتخابات ومن استخراج الوثائق القانونيّة، وتحديدًا جوازات السفر وبطاقات الهويّة الوطنيّة. فعند التسجيل في الانتخابات، أو طلب جواز السفر أو بطاقات الهويّة، يُطلب من مواطنين باكستانيّين إعلان مؤسّس الجماعة الإسلاميّة الأحمديّة، ميرزا غلام أحمد، نبيًّا كاذبًا: «**أعتبر ميرزا غلام أحمد قادياني نبيًّا دجّالًا كما أعتبر أتباعه سواء كانوا ينتمون إلى الجماعة اللاهوريّة أو القاديانيّة غير مسلمين**» (Ahmadiyya Muslim Community 2002). لذلك، وبينما يعرّف الأحمدي نفسه بأنّه مسلم، فإنّه يُضطّر إلى الاختيار بين إعلان نفسه «أحمديًّا» أو «مسلمًا»، وهما تعريفان متنابذان بالضرورة بموجب ما ينصّ عليه القانون الباكستاني.

إنّ جوهر المرسوم رقم ٢٠ يُرسي تمييزًا بين ممارسة «صحيحة» وأخرى «خاطئة» من خلال التمييز في المعتقد. وبالنّسبة لأحمدي يعيش في باكستان، فإنّ هذا الأمر يضع فجوة لا يُمكن تجسيرها بين الذات العامّة والذات الخاصّة: فما هو «صواب» بالنسبة للذّات الخاصّة (أي: الأحمدي المتمسّك بالمعتقد الإسلامي والممارسة الإسلاميّة)، هو «خطأ» بالنّسبة للذّات العامّة (أي: عدم قانونيّة اعتبار المرء نفسه مسلمًا أحمديًّا)؛ فالتعديل الدستوري الثاني والمرسوم رقم ٢٠ يعدّان معًا بمثابة فعل خطابي: فهما يحدّدان منهج حياة، ويفرضان دومًا، كيف يجب أن تكون ممارسة الذات المسلمة قويمة. وبهذا يكون المواطنون الباكستانيّون محرومين من حقّهم في تقرير مصيرهم وفي تحديد هويّتهم بأنفسهم: إذ إنّ الدولة هي التي تضبط إعلان الذات الإسلاميّة عن نفسها، والدّين محدّد من قِبل الدولة، وليس شأنًا شخصيًّا. وبرفضهم الهويّة التي تفرضها عليهم الدولة، يحاول المسلمون الأحمديّون في باكستان إعادة بناء هويّتهم الإسلاميّة الأحمديّة. بل إنّ هذا البحث عن

الهويّة يلاحق حتى من يهاجر منهم إلى الدول الغربيّة. وهكذا، يستعرض التحليل التالي تجارب الجيلين الأوّل والثاني من المهاجرين الأمريكيّين الأحمديّين من أصول باكستانيّة.

الإثنوغرافيا: تجارب المهاجرين الأحمديّين الأمريكيّين

في الأقسام السابقة، درسنا عن كثبٍ خطابَ أهمّ القوانين الباكستانيّة التي تقيّد بشكل خطابي الهويّة الإسلاميّة عن طريق إقصاء صريح لأقليّة تُعرّف نفسها بأنّها طائفة إسلاميّة، وهي الجماعة الإسلاميّة الأحمديّة. في القسم التالي، سنمد بحثنا الخطابي إلى تجارب الجيلين الأوّل والثاني من المسلمين الأحمديّين الأميركيّين. والاقتباسات التالية مستقاة من مقابلات معمّقة ونصف موجّهة. والغرض من هذه المقابلات هو تعميق نظرتنا وفهمنا للكيفية التي يُواجه بها الأحمديّون المهاجرون التشريعات الباكستانية الإقصائيّة والمتنافرة المتعلّقة بوجود الأحمديّة. وعلاوة على ذلك، يسعى هذا التوصيف الإثنوغرافي إلى دراسة وجود الأحمديّين الأمريكيّين في الولايات المتّحدة الأمريكيّة من جهة «نظرتهم إلى الوراء» حيث اضطهاد الأحمديّين في باكستان. ويتفحص الأشخاص المبحوثون، في هذه المقابلات، عددًا من الموضوعات بما في ذلك الجندر، والتعليم، والتقدّم، والسلامة، ومقارنة التجارب العابرة للأوطان.

وقد تشارك المبحوثون حوادث تمييز حدثت في سياقات اجتماعيّة مشتركة. ويصف قمر، وهو طبيب من باكستان هاجر مؤخّرًا إلى الولايات المتّحدة، حادثة خلال دراسته الطبّ في لاهور كالتالي:

كان أحد إخوة صديقي يعيش في بيت الشباب نفسه الذي كنّا فيه، ولذلك تشاركنا البيت نفسه. وقد كان معاديًا للأحمديّة. وحين وقعت أحداث الحادي عشر من سبتمبر، جاء إلى غرفتنا، أنا وصديقي الأحمدي، وقام بحركة من يده هكذا [حركة من يقوم بإطلاق النار من بندقيّة] وقال: ستكون أنت التالي. وقد كان ذلك مخيفًا للغاية؛ لأنّ ٩/١١ قد حدث، وكان بعض المتطرّفين يحتفلون بعيد ٩/١١ ثمّ جاءوا إلى غرفتنا وقالوا: أنت ستكون التالي، وهذا تهديد مباشر، أليس كذلك؟ ولذلك كنّا خائفين لكنّنا لم نُخبر أهلنا كي لا يزداد قلقهم. لقد صرنا لا نذهب إلى أيّ مكان إلّا ونحن

معًا. . . أعتقد أنّ هذه التجربة ألهمتنا الإيمان. فالترهيب قد يكون أيضًا ملهمًا للإيمان.

لعلَّ بعضَ المقارنات التي عقدت في هذا الحادث جديرة بالذكر. والأهمّ من بينها، أنّ المستفزّ ساوى الأحمديّين ـ وهم أقليّة مهمَّة ولكنّها صغيرة ـ مع أمّة قويّة، هي الولايات المتّحدة. وهكذا، فإنّ المهاجم يجمع بين الولايات المتّحدة ـ وهي كيان «عدوّ» راسخ لباكستان، وبالتالي للإسلام ـ وبين الأحمديّين في المقارنة نفسه، وهو ما يعني تصنيف الأحمديّين كأهل ضلال ومبتدعين خطرين. ومن سخرية القدر أنّ قمر سيجد في نهاية المطاف ملجأ وموطنًا جديدًا في الولايات المتّحدة ويعيش فيها لاحقًا، وهو ما يُحقّق بطريقة غريبة هذه المعادلة بين الولايات المتحدة والأحمديّين. كما تستدعي العبارة الأخيرة من كلام قمر التعليق أيضًا، إذ إنّ تأكيده أنّ «الترهيب قد يكون أيضًا ملهمًا للإيمان»، هو شعور شائع في السرديّة الأحمديّة. فكثيرًا ما يتمّ تشبيه ما يواجهه الأحمديّون داخل المجتمع في باكستان من ترهيب واضطهاد، بالمضايقات التي تعرّض لها المسلمون في التاريخ المبكّر للإسلام والتي أدت في النهاية إلى هجرة النبيّ محمّد إلى المدينة. وهذه إحدى النقاط المشتركة في دراسة سرديّات المهاجرين المسلمين الأحمديّين من أصول باكستانيّة: أن الاضطهاد الدائم ينبغي أن يُلهم قوّة الإيمان، وأنّ الهجرة إذا كانت ضروريّة، فهي بغرض الحفاظ على إيمان الفرد. وهذا ممّا يستدعي الانتباه أيضًا إلى تصنيف بيليسي لدور الإقامة المتبناة من طرف المهاجرين المسلمين. وكما سنرى لاحقًا، فإنّ دار الإسلام هي ما سيكون سبيل الاندماج المهيمن بين الأحمديّين المهاجرين.

نشأتْ سارّةُ، التي حصلت على شهادتها الطبيّة في باكستان وتعيش الآن في الولايات المتّحدة، في أسرة وهابيّة من الطبقة العليا في منطقة البنجاب في باكستان. وقد وصفت أفراد عائلتها بأنّهم مسلمون معتدلون، ولكنّهم متديّنون. وفيما يتعلّق بالأحمديّة، قبل أن تتحوّل إليها، قالت سارّة إنّها كانت «**مقتنعة بشدّة بأنّ الأحمديّة كانت مخطئة؛ لأنّ هذا ما كنّا نسمعه طوال حياتنا**». وقد بدأ اقتناعها بخطأ الأحمديّة ينقص أثناء وجودها في كلّية الطبّ حيث صادفت زميلًا أحمديًّا. وبعد عامين ونصف العام من الدراسة الدقيقة والمحادثات مع زميلها الأحمدي وغيره من علماء الدين، اعتنقت سارّة

الأحمديّة. وبالنسبة لعائلة سارّة، كان هذا التغيير في حياتها غير مقبول على الإطلاق:

أعتقد أنّ والديّ لم يخرجا من منطقة راحتهم لكي يقدّما أيّ شيء لي. لقد اكتفيا بالقول: لا للأحمديّة، لا. أيّ شيء آخر، كأن تتزوّجي شخصًا فقيرًا، نعم. لكن الأحمديّة، لا. ولذلك لم يدخلا معي في نقاش.

وبالنّظر إلى أنّ عائلة سارّة كانت ثريّة وذات مستوى تعليمي عالٍ، فإنّها كانت تفضّل أن تنضمّ ابنتها إلى صفوف الفقراء غير الملتزمين بدلًا من الانضمام إلى الجماعة الإسلاميّة الأحمديّة. وتوضّح تجربة سارّة مع والديها مدى تعمّق المشاعر المعادية للأحمديّة في جميع مستويات البلاد، بما في ذلك الطبقة العليا في المجتمع الباكستاني. وهكذا يتمّ الحفاظ على عدم مشروعيّة الأحمديّة وتطبيع الأيديولوجيا المناهضة للأحمديّة في المجتمع الباكستاني. وقد حاولت سارّة عدّة مرّات الحفاظ على التواصل مع والدتها، لكنّ ذلك باء بالفشل، إذ تصف سارّة أنّها كانت معزولة تمامًا عن أسرتها. وقد كانت محاولات التواصل مع والدتها مهمّة؛ لأنّ سارة تعزو فشل هذه المحاولات إلى حدّ كبير إلى البنية الأبويّة الراسخة في الثقافة الباكستانيّة. وقد وصل الأمر بعد وفاة والد سارّة، إلى قيام إخوتها بتقييد الاتصال بين الأمّ وابنتها. وتلاحظ سارّة وقوع حدث مماثل في صفوف المتحوّلين إلى الأحمديّة في الولايات المتّحدة أيضًا:

حين كبرنا، لم يميّز والداي مطلقًا بين من سيحصل على تعليم أفضل، وملابس أفضل، أو أيّ شيء من هذا القبيل. لكنّني أعتقد أنّه مجتمع ذكوري. لقد رأيت حتى في هذا المجتمع، البنات اللائي أصبحن أحمديّات، البنات الأمريكيّات، لست متأكّدة الآن من وضعهنّ، لكنّني أتذّكر كِنة مريم، التي عندما تزوّجت، لم يحضر أيّ من أفراد أسرتها حفل زفافها. آمل أن يكون الأمر أفضل الآن. لكن أيّ شخص من الذكور، وحتى من الذكور البيض، حين يصبح أحمديًّا، فإنّ أسرته تسارع، كما تعلمون، في إعادته إليها، قياسًا بما يحدث مع الإناث، سواء كنّ بيضاوات أو سوداوات أو باكستانيّات.

تلاحِظُ سارةُ أنّ النساء يُنْبَذْنَ أكثر من الرجال الذين يتبنّون ممارسة دينيّة

جديدة. وعلى الرغم من أنّ العواقب قد تكون أشدّ على الأرجح في باكستان بالنسبة للمرأة التي تتحوّل إلى الأحمديّة، فإنّ ملاحظة سارّة تعتمد على العبء الواقع على الأنثى للحفاظ على الإيديولوجيا وبنى الاعتقاد. ومن خلال هذه التجربة، تربط سارّة أوجه الشبه بين حالتها كمتحوّلة في باكستان وحالة الأمريكيّات اللواتي ينضممن إلى الجماعة الإسلاميّة الأحمديّة. وفيما هي تنظر إلى الوراء، تلاحظ سارّة أوجه التشابه بين الثقافات، حيث يقع عبء النظام الأخلاقي على الإناث.

أمّا حسن زوج سارّة، فيسلّط الضوء على تسييس الدين ونظام المعتقدات من أجل دعم أجندات التمييز. فبعد مناقشة موضوع السلامة والأمن إثر هجرتهما إلى الولايات المتّحدة، لاحظ كلّ من حسن وسارّة ظهور «حوادث كريهة» بعد هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١م. وهنا يشبّه حسن بين وضع الأقليّة الأحمديّة في باكستان ووضع المسلمين في الولايات المتّحدة:

إنّه سياسيٌّ. إن الخصومة تتغذى بالسياسة. المعضلة هي في الحقيقة أنّنا هناك [في باكستان]، نواجه الاضطهاد، ويُسحق جسدك لأنّك تطلق على نفسك اسم أحمدي، ويقولون لك أنت لست مسلمًا. ثمّ تأتي إلى هنا وتقول إنّ كلّ شيء سيكون على ما يرام، لكنّك تحسّ الآن بأنّك محطّم معنويًّا لأنّك مسلم. رُهاب الإسلام [الإسلاموفوبيا] في أمريكا، ما هو؟ هو في مجمله أمر ثقافي وسياسي، وليس دستوريًّا، وليس دينيًّا. ولذلك أعتقد أنّها نفس عقليّة الشرّ عند البشر. يُوجد مكسب ثانوي وتريد إيجاد عذر للتستّر عليه وجعله يبدو جميلًا. لذا فقد استخدموا الدين في باكستان لجعله يبدو جميلًا، وهنا يستخدمون حرّية التعبير لجعله يبدو جميلًا.

يشير حسن في حديثه إلى الأقنعة التي يرتديها تمييز مدفوع سياسيًّا في المقام الأول: القشرة الدينيّة للاضطهاد ضدّ الأحمديّة في باكستان، والدعم المفترض لرهاب الإسلام [الإسلاموفوبيا] في الولايات المتّحدة تحت غطاء حريّة التعبير. إن ما يفرق بين اضطهاد الأحمديّة في باكستان وبين رُهاب الإسلام في الولايات المتّحدة هو التجريم الصريح لهويّة الأحمدي المسلم

في باكستان. وقد لاحظت سارّة هذه الحرّية: «هنا [في أمريكا] يمكنك أن تقول «السلام عليكم» لأيّ شخص، يمكنك أن تتحدّث للنّاس عن الأحمديّة، وهذه حقوق أساسيّة يتمّ إنكارها في باكستان. وفي الواقع، تنشط الجماعة الإسلاميّة الأحمديّة في الولايات المتّحدة، مثلها مثل فروعها في أجزاء أخرى من العالم الغربي (مثل كندا والمملكة المتّحدة وألمانيا)، بكثافة في المجال العامّ وفي تمثيل الجماعة والإسلام بشكل عامّ. وعلى سبيل المثال، يُعَدُّ «مجلس أنصار سلطان القلم» وفريق «لجنة الميديا واتش» (Lajna Media Watch) من مشاريع الردّ على وسائل الإعلام الإخباريّة تحت رعاية هيئتين تابعتين للجماعة، وهما على التوالي «مجلس خُدّام الأحمديّة» و«لجنة إمـــــاء الله»، (Muslim Writers Guild of America 2015; Lajna Ima'illah, USA 2015). ومن خلال هذين المشروعين، ينشر متطوّعون من داخل الجماعة مقالات ورسائل في وسائل الإعلام المطبوعة في جميع أنحاء البلاد، بحيث يكتبون حول الإسلام بشكل استباقي (على سبيل المثال، إلقاء الضوء على الأمر بالعدالة في الإسلام بالتزامن مع الأعياد الوطنيّة مثل الاحتفال بيوم مارتن لوثر كينغ)، وبشكل تفاعلي (مثل، الردّ على الهجمات على مكتب صحيفة شارلي إبدو الفرنسيّة). وهكذا، تُظهر هذه المشاريع جملة من الطرق التي تتعامل بها الجماعة الإسلاميّة الأحمديّة مع الجمهور الأمريكي لترسيخ وجودها كمنظمة إسلاميّة أمريكيّة.

ويتذكّر نديم، المحامي المولود في الولايات المتّحدة والذي هاجر والداه من باكستان، الأسباب التي دفعت والديه إلى مغادرة باكستان. ويصف نديم مجموعة من العوامل التي ساهمت في قرار والده بالهجرة، أحدها الاضطهاد المتزايد للأحمديّين. وبما أنّ جدّ نديم كان عالمًا بارزًا وإمامًا في الجماعة الإسلاميّة الأحمديّة، فقد عانت الأسرة بشدة من الاضطهاد بشكل مباشر. وفي المقتطف أدناه، يصف نديم تجربة محدّدة كانت هي الدافع إلى مغادرة باكستان:

كان والدي طالب ماجستير في جامعة كراتشي، وكان يشاهد خلال موسم الامتحانات، كيف مشى رائد الفضاء الأمريكي نيل أرمسترونغ (Neil Armstrong) على سطح القمر، وكانت الولايات المتّحدة تبثّ ذلك بشكل كبير في جميع أنحاء العالم، وكانت تلك اللحظة التي التقطت فيها لقطة

المشي على القمر واحدة من أكثر البرامج التلفزيونيّة مشاهدة في تاريخ البشريّة، بما في ذلك عدد المشاهدات في باكستان، حيث كانت اللقطات تُبثّ مباشرة داخل الفصل الذي يدرس فيه والدي. وبينما هو يشاهد تلك الصور، وكان طالبًا متميّزًا بخلفيّته العلميّة، ارتفعت الأصوات في أرجاء الفصل بأنّ الأمر يتعلّق بمؤامرة محبوكة، وأنّ الفيديو غير صحيح، وأنّ الولايات المتّحدة لم تصل إلى القمر، وأنّ الأمر مجرّد دعاية غربيّة، وهذا ما أثار والدي إلى حدّ كبير جعله يقول لزملائه وأساتذته: أنا لا أتّفق فحسب مع مشاعركم؛ بل إنّني سأذهب إلى البلد الذي أمكنه تحقيق مثل هذا الإنجاز... كان الدافع الذي دفعه إلى المغادرة هو الانحطاط، واللاعقلانيّة السائدة في البلد.

يحظى التعليم وإنتاج المعرفة بالإشادة في الموروث الإسلامي. وفي حين كان النبيّ محمّد ﷺ أمّيًا لا يعرف القراءة والكتابة، إلّا أنّه غالبًا ما أشاد بالمساعي الفكرية واكتساب المعرفة. وقد أشار في حديث نبويّ شهير إلى أنّ طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة، حتى وإن اقتضى ذلك السفر إلى الصين. وفي الاقتباس أعلاه، كان والد نديم يشعر بالإحباط بشكل خاصّ بسبب التحوّل اللاعقلاني الذي اتّخذته باكستان. لقد تم اعتبار إنجاز كبير مثل الهبوط على سطح القمر مؤامرة، كما لو أنّ إمكانيّة حدوث هذا التقدّم العلمي المتطوّر لا يمكن مواجهته إلّا بالشكّ. وفي فصل دراسي للدراسات العليا، كان الشكّ يُلقي بظلاله، وهو شكّ امتدّ ليُخيّم على المجال المفتوح الضروري للتفكير الحرّ ـ أي: النشاط الفكري ذاته الذي يدفع التطوّر العلمي لمجتمع ما. وفي هذه الحالة، شهد والد نديم إغلاق هذا المجال.

وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن الجماعة الإسلاميّة الأحمديّة غالبًا ما يتم تشويهها بسبب المسارات التعليميّة والمهنيّة لأعضائها. ففي إطار إحياء ميرزا غلام أحمد للتعاليم الإسلاميّة المثاليّة، تشجّع الجماعة الإسلاميّة الأحمديّة التعليم؛ ومن هنا تعاظم الإحباط عند والد نديم تجاه الوضع في باكستان، إذ إنّ تجربته توضّح كيف تتداخل المشاعر المناهضة للفكر مع معاداة الأحمديّة كنقاط محوريّة رئيسة للنزاع والتوتّر. ومع ذلك، فقد ظلّ متفائلًا: يتذكّر نديم أنّه خلال طفولته، عزم والده على العودة بأسرته إلى باكستان.

ورغم أنّ العودة لم تتمّ في نهاية المطاف، فإنّها تُترجم عن توق المهاجرين الأحمديّين إلى العودة. ومع ذلك، فقد كانت هذه العودة التخيّليّة أيضًا وسيلة للتخفيف من آلام الطرد الرمزي المزدوج للأحمديّين من الأمّة الباكستانيّة ومن الشرعيّة الدينيّة. وبما أنّ تاريخ الجماعة يرتبط بشكل وثيق بتأسيس باكستان وتطوّرها المبكّر، فإنّ ذلك ممّا يجعل الأحمديّين، بوصفهم من أتباع ممارسة «خاطئة»، أكثر شعورًا بالقلق، وهو قلق يتضاعف بلا شكّ في تجربة الهجرة. فبالنّسبة للمهاجرين من الجيل الثاني، مثل نديم، ممّن تربطهم علاقات بباكستان من خلال الوالدين، يشعر أنه لا يستطيع أبدًا التعاطف بشكل تامّ مع محنة الأحمديّين في باكستان، وذلك رغم تولّيه الدفاع مجانًا في العديد من القضايا التي رفعها أحمديّون ممّن هاجروا من باكستان إلى الولايات المتحدة بسبب الاضطهاد، وبالتالي فهو على دراية تامّة بقصصهم.

وتشترك نادية، وهي من الجيل الثاني لعائلة أحمديّة مسلمة، في مشاعر مماثلة:

لقد زرتُ باكستان عدّة مرات، لكن رحلاتي الأخيرة تركت أكبر الأثر على حياتي. إحداها كانت في صيف عام ٢٠١٠م حين استشهد عمّي لأنّه مسلم أحمدي مارس إيمانه في باكستان. والثانية كانت في صيف ٢٠١١م. وقد تركتني تجربتي من هاتين الرحلتين مرتبكة وعاجزة عن الكلام، وسيظلّ ذلك ملازمًا لي بقية حياتي. كونك مسلمًا أحمديًّا، وأقلّية في باكستان، هذا هو الشعور الأشدّ رعبًا. يُوجد الكثير من الناس في باكستان تعرّضوا لغسيل دماغ، وهم على أتمّ الاستعداد لسفك دماء الأقلّيات من أجل أسباب سخيفة. وبسبب هذا، يغدو من شبه المستحيل مغادرة المنزل، وإذا ما اضطررنا إلى مغادرته، فإنّه يُوجد دومًا احتمال ألّا نعود إلى المنزل. هذا مرعب. لقد شعرت بالخطر حتّى أثناء وجودي في منزلي، إذ كان الكثير من الناس يعرفون أنّنا أحمديّون ويعرفون أين نُقيم، وهذا ما يقضّ مضجعك ليلًا ويجعل النوم عسيرًا. فأن تعرف أنّ منزلك يمكن أن يتعرّض في أيّ وقت للهجوم، يولّد شعورًا لا يمكنني تفسيره. لقد شعرت دائمًا بالأمان في الولايات المتّحدة وكان الدخول إلى بلد كانت حياتي فيه معرّضة للخطر مدعاة لحذر لم أعهده... فإذا كنتُ زرتُ باكستان، وعاينت الوضع كما

هو، ولا يُمكنني مع ذلك التعاطف بما يكفي، فإنّ مجرّد سماع القصص ومشاهدة الأخبار وقراءة المقالات على الإنترنت، يغدو كَلَا شيء مقارنة بما يحدث بالفعل هناك.

تصف نادية الخوف والرعب من مغادرة منزل أسرتها أثناء زيارتها باكستان. وعلى الرغم من أنها شعرت بالعواقب العنيفة للمشاعر المعادية للأحمديّة من خلال مقتل عمّها، فإنها لا تزال تشعر بأنها لا تستطيع التعاطف تمامًا مع المحنة؛ لأنّ واقعها المعيشي في الولايات المتّحدة بعيد كلّ البعد عن واقع الأحمديّين في باكستان. وتُظهر هذه التجارب الخاصّة بالجيل الثاني من المسلمين الأحمديّين أيضًا مدى تأثّر تصوّراتهم عن باكستان بمسألة اضطهاد الأحمديّين. ففيما يزعمون أنهم لا يستطيعون التعاطف تمام التعاطف مع محنة الأحمديّة، إلّا أنّهم يظلّون متأثّرين بها بعمق: إذ يُسخّر نديم مهنته لمساعدة المهاجرين الأحمديّين، كما تعمل نادية على أن تظلّ مطّلعة على الأحداث الجارية في باكستان، وخاصّة ما يتعلّق منها بشكل خاصّ بالجماعات الأحمديّة. وهكذا، وعلى الرغم من تجذّرهم في ثقافة المجتمع الأمريكي، فإنّهم يظلّون مرتبطين بوضعيّة الأحمديّين الباكستانيّين.

وبتعريف نفسه بكونه «**أمريكيًّا ذا جذور عائليّة في باكستان**»، يعيد نديم تأكيد ارتباطه بباكستان لا من خلال الروابط العائليّة فحسب، ولكن أيضًا من خلال نشأته الأمريكيّة:

أرى أن باكستان بلدٌ يُمكنه أن يتغيّر، يُمكنه أن يعود كما كان عليه في بادئ الأمر، حين تأسّست فيه دولة قائمة على رؤية مؤسّسها. لقد تأثّرتُ بشدّة من الاتّجاه الذي سار فيه البلد، ولكنني سخّرتُ له بقيّة حياتي إلى أن أموت. لماذا؟ لأنّ تجارب الملايين من الأحمديّين الموجودين هناك تحفّزني وتحرّكني لمساعدتهم وإنقاذهم من العذاب والعداء بموجب القانون... ما يجعلني أهتمّ حقًّا بالمسألة، هو تجربة مؤسّسي هذا البلد القائمة على ما نسمّيه الحرّية الأولى لبلدنا، والكلمات الأولى من شرعة الحقوق، والكلمات الأولى من التعديل الأوّل للكونغرس القاضي بعدم إصدار أيّ قانون فيما يتعلّق بتأسيس الدين أو تقييد الممارسة الحرّة لذلك، فهو يركّز

على الحرّية الدينيّة. ولذلك أنا أستمتع بهذه الحرّية وأعتزّ بها في الوقت نفسه، وأرى أنّه يجري حرمان الآخرين منها بالقوّة. ولذلك أشعر أنّني في وضع يخوّل لي إدراك قيمة الأسس التي قامت على أمريكا من خلال الدفاع عن تلك الحرّية عند الآخرين في باكستان.

وعلى الرغم من أنّه مفصول جغرافيًّا عن باكستان، فإنّ نديم يظلّ «مهتمًّا» بمستقبل البلاد من وجهة نظر حقوق الإنسان. وهذه الرغبة في مساعدة الأحمديّين الباكستانيّين الذين لا يملكون إلا القليل من القوّة لتغيير أوضاعهم المحرومة، يتردّد صداها عند قمر أيضًا:

من واجبي ومن واجب بقيّة الأحمديّين الذين يعيشون في بيئة آمنة، هنا في أمريكا، أن نتكلّم باسم هؤلاء الناس في الوطن، ولهذا السبب بدأتُ الكتابة في المطبوعات الباكستانيّة وفي الموقع الإخباري هافينغتون بوست (Huffington Post)، لمجرّد زيادة الوعي بهذه المسألة... أنت عاجز حين تكون في باكستان لأنّه لا يمكنك فعل أيّ شيء، ولا يمكنك بثّ الوعي لأنّك ستكون بعدها مطلوبًا.

يُظهر كلّ من نديم وقمر تكامل المعتقدات الإسلاميّة والهويّة الأمريكيّة (دار الإسلام). وبينما يشكّل المسلمون الأحمديّون في أمريكا مجرّد أقليّة صغيرة ضمن فئة السكّان المسلمين الأمريكيّين الأكبر، إلّا أنّهم يظلّون ملتزمين بزيادة الوعي بالتمييز القانوني والسياسي والاجتماعي ضدّ الأحمديّين في باكستان[٧]؛ بل ونجدهم، علاوة على ذلك، ملتزمين بدعم الطائفة المسلمة الأميركيّة الأوسع من خلال المشاركة المدنيّة داخل المجتمع

(٧) تُوجد منظّمتان تابعتان للجماعة الإسلاميّة الأحمديّة في الولايات المتّحدة، وهما مجلس أنصار سلطان القلم (نقابة الكتّاب المسلمين الأمريكيّة) ولجنة الميديا واتش، تنشران بانتظام أخبارًا ومقالات افتتاحيّة تردّ على التحريفات المنتشرة حول الإسلام في الإعلام الأمريكي، وتوضحّها. وتدعو المنظّمتان أيضًا إلى الانتباه إلى وضع الأحمديّين في باكستان. وقد تمكّن المسلمون الأحمديّون الأمريكيّون من وضع مسألة اضطهاد الأحمديّة في مقدّمة المشهد السياسي الأمريكي، وبلغ الأمر ذروته عند تأسيس لجنة «المسلمين الأحمديّين في القوقاز» المشتركة بين الحزب الجمهوري والحزب الديمقراطي في الكونغرس لمواصلة التحقيق في التمييز العالمي ضدّ الأحمديّة. راجع مقال الواشنطن تايمز:
http://www.washingtontimes. com/news/2014/feb/27/small-muslim-offshoot-to-get-own- caucus-o-n-capitol/?page = all.

الأمريكي الأكبر. وبالإضافة إلى الحملات الإعلاميّة، كما يتّضح من «مجلس أنصار سلطان القلم» و«لجنة الميديا واتش»، يشارك الأحمديّون بشدّة في أنشطة منظّمة «الإنسانيّة أوّلًا» (Humanity First)، وهي منظّمة إنسانيّة مستقلّة غير ربحيّة أسّسها الخليفة الرابع للجماعة الإسلاميّة الأحمديّة، حضرت ميرزا طاهر أحمد (Humanity First USA 2015). كما قام الأحمديّون الأمريكيّون أيضًا بتنظيم حملات مثل «مسلمون من أجل الحياة» (Muslims for Life)، وهي حملة للتبرّع بالدّم تكريمًا لضحايا الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ (Ahmadiyya Muslim Community 2015).

وبالنّسبة للمهاجرين الجدد إلى الولايات المتّحدة، فإنّ تأثير اضطهاد الأحمديّة فيهم يستغرق وقتًا حتّى يتمّ الشعور به بالكامل. ويعلّق قمر على الحالة النفسيّة للمهاجرين الأحمديّين الجدد قائلا:

حين جئتُ إلى هنا، كنت لا أزال محافظًا على العقليّة السابقة نفسها، ذلك أنّه من الطبيعي ألّا أعلن عن نفسي مسلمًا، ومن الطبيعي أن لا أقول السلام عليكم علنًا، نعم، هكذا هي الأمور، وهكذا هي الحياة. لكن حين اعتدتُ على الحرّية مرة أخرى، هنا في الولايات المتّحدة، أدركتُ حقيقة وجود الكثير من الظلم في الوطن، والكثير من الاضطهاد في الوطن، أنت لا تدرك ذلك. ليس من الضروري أن يكون الاضطهاد جسديًّا، إنّه اضطهاد وقمع نفسي، وقد تكيّف الناس مع هذا الوضع الجديد كأمر واقع لكنّهم لا يعرفون ما ينقصهم: حرّية التعبير الكاملة، حرّية العبادة، حرّية الدين، والتي نتمتّع بها هنا في الولايات المتّحدة. لذلك عندما عدت إلى نفسي وأدركت أنه لم يكن أمرًا طبيعيًّا، فقد كان ذلك أمرًا طبيعيًّا.

وتُردّد مشاعر قمر صدى مشاعر أولئك الذين يعيشون تحت وطأة الإكراه المستمرّ إلى حدّ التطبّع به، لكن دون التشكيك فيه مطلقًا أو انتقاده. وهكذا، على الرغم من أنّ الأحمديّين يدركون وضعهم القانوني والديني والاجتماعي السياسي في المجتمع الباكستاني، فإنّ إقصاءهم من المجتمع متأصّل بعمق إلى حدّ أنهم لا يُدركون هم أنفسهم التأثير النفسي الذي أحدثه ذاك الإقصاء.

ملاحظات ختاميّة

كما يتّضح من هذا الفصل، فقد وضع إقرار التعديل الدستوري الثاني والمرسوم رقم ٢٠ الأحمديّين في موقف متناقض، ممّا جعل من المستحيل عليهم أن يكونوا مواطنين كاملين في بلد وضعهم التفسير القانوني للشريعة حول الممارسة الصحيحة والخاطئة فيه خارج الهويّة التي يدَّعونها. وعلاوة على ذلك، يعمل الأحمديّون كصورة مغايرة للمسلم الباكستاني، حيث يمكن للمسلمين غير الأحمديّين، من خلال أفعال الكلام، تحديد «هويّتهم المسلمة» عبر استبعاد الأحمديّين. ولعلّه ممّا يكشف مساوئ التشريعات الباكستانيّة، هو وجود تقاليد قديمة للحوار الخطابي والتعدديّة الدينيّة في إنتاج الشريعة منذ تأسيس الإسلام. ومع ذلك، وفي حالة الأحمديّة، فقد أساء علماء السُّنَّة المتشدّدون المحدثون استخدام مفاهيم الشريعة لكي تناسب مشاريعهم الهيمنية. وفي فحصه للفتاوى التي فرضت على الأحمديّين في إندونيسيا متّهمة إيّاهم بالارتداد، يقول نجيب برهاني:

تقليديًّا، يتمّ التمسّك بعقوبة الردّة أو التشديد عليها لأنّ المرتدّين يخلقون اضطرابات اجتماعيّة وسياسيّة في المجتمع. وفي حالة الردّة الجماعيّة، كما يُزعم أنّها ارتكبت من قبل الأحمديّة، غالبًا ما كانت تعتبر «بغيًا»؛ أي: تمرّدًا على المجتمع المسلم أو الدولة الإسلاميّة. ومع ذلك، فإنّ الفتاوى الستّ المدروسة لا تؤكّد هذه المسألة. وبدلًا من ذلك، نجدها تُشير جميعها إلى أنّ السبب وراء اتّهام الأحمديّين بالردّة هو إيمان هؤلاء بنبوّة غلام أحمد... فالسّبب الرئيس لتهمة الردّة الموجّهة للأحمديّة في هذه الفتوى، وجميع الفتاوى الخمس الأخرى، هي معتقدات الأحمديّة الهرطوقيّة. ومن هنا يؤكّد هذا المقال أنّ إصدار الفتاوى ضدّ الأحمدية يهدف في الغالب إلى الحفاظ على الأرثوذكسيّة السنّية (Burhani 2014a, b, 299).

وهكذا، نجد أنّ السبب التقليدي لعقوبة الردّة، وهو التسبّب في اضطرابات مدنيّة، غائبٌ في قضيّة الأحمديّين في باكستان. وفي حين تدّعي الدولة الباكستانيّة في الغالب أنّ الأحمديّين تسبّبوا في اضطراب عامّ لتبرير دفاعها عن التشريعات المناهضة للأحمديّة، فإنّه لا يوجد سوى القليل من الأدلّة لدعم هذه الفرضيّة. وبدلًا من أن يكونوا محرّضين على الاضطراب

العام، وقع الأحمديّون ضحايا للعنف النفسي والمادّي والجسدي. وحتى إذا بدت الردّة تهمة قاسية تجاه الأحمديّين، فإنّ المفهوم التعدّدي السمح لأهل الذمّة لا يمكن اتّخاذه أساسًا أيضًا عند النظر في قضيّة الأحمديّين. ذلك أنّ جميع الروايات الموسّعة عن الذميّين في الشريعة الإسلاميّة، بما في ذلك أعمال أنور إيمون (Anver Emon)، ترتكز على شرط أساسي هو: حماية الذميّين. وبالتالي، وحتى إذا كان يُنظر إلى الأحمديّين كأقليّة دينيّة في باكستان، فإنهم يفتقرون إلى الحماية من قبل الدولة كما يتّضح من الإيذاء النفسي والعنف البدني الذي عانت منه المعاشر الأحمديّة. ولعلّ الأهمّ من ذلك، وهو لُبّ حجّتنا طوال هذا الفصل، أنّ السبب الأساسي وراء عدم انطباق أيّ من المقولات الفقهيّة المذكورة أعلاه بشكل كامل على وضع الأحمديّين، هو انطباقها بالقوّة - وبالتالي بشكل غير دقيق - على أفراد يرون أنفسهم مسلمين وعلى جماعة تعتبر نفسها مسلمة. لذا، فإنّ الأمر يتعلّق بفرض تمثيلات صارمة ومهيمنة للهويّة الإسلاميّة على مدعيها.

وتجد هويّة الأحمدي نفسها عند مفترق طرق عندما يهاجر الأحمديّون إلى الولايات المتّحدة. وكما يتّضح من الجزء الإثنوغرافي من الفصل، يُواصل المهاجرون الأمريكيّون الأحمديّون العمل والتفاوض حول هويّاتهم، والتوفيق بين سرديّات «استرجاع» الاضطهاد في باكستان و«التطلّع» إلى تثبيت مكانتهم في الولايات المتّحدة. وتُلقي سرديّة الاضطهاد المستمرّ في باكستان بثقلها على كيفيّة اندماج المسلمين الأحمديّين من أصل باكستاني في المجتمع الأمريكي، واعتمادهم إلى حدّ كبير منظور «دار الإسلام». فممارسة الإسلام في نظر الأحمديّين، ليست مقصورة على الوطن؛ بل هي ملائمة تمامًا لكي تُستنبت في دار جديدة. ومن وجهة نظر بنيويّة، فإنّ استنبات الإسلام يتمّ من خلال العديد من الحملات الدينيّة والمدنيّة للجماعة الموجّهة إلى المجتمع المسلم الأمريكي والمجتمع الأمريكي في مجمله.

وفي بعض النواحي، يمكن تشبيه حالة الأحمديّين في باكستان بحالة المسلمين في بعض الدول الأوروبيّة، خاصّة إذا تمّ فحصها من خلال عدسة العلمانيّة مقابل الدين. ففي كتاب **هل النقد علماني؟ التجديف والإهانة وحرّية التعبير** (*Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*)، يطرح طلال أسد ومن معه إشكاليّة المعاني المتفرّدة للعلماني بوصفه حرًّا ومنفتحًا

على النقد، والديني بوصفه عقائديًّا وجامدًا. وهم يجادلون بأنّ المطالبات بالعلمنة يمكن أن تبدو أيضًا دوغمائية، كما يمكن للمجتمعات الدينيّة أيضًا أن تعزّز الإبداع والنقد. وعلى سبيل المثال، فقد قامت فرنسا بالحظر [حظر الحجاب؟] لأسباب علمانيّة كما يُزعم، بينما تضطهد باكستان الأحمديّين لأغراض دينيّة. وكما أشار جيمس فرانكل (James Frankel) في هذا الكتاب، فإن المسلمين الصينيين مجبرون هم أيضًا على التفاوض بشأن هويّتهم وممارساتهم الدينيّة في ظلّ القيود الحكوميّة. فكلّ دولة من هاتين الدولتين، تقيّد الممارسة الدينيّة باستخدام أيديولوجيّتين تبدوان متعارضتين، ولكنّ تأثيرهما هو نفسه: نبذ الآخر.

ويؤكّد عمل أسد أحمد على هذا الانقسام الخاطئ بين العلماني والديني؛ لأنّه يدّعي أنّ الآليّة العلمانيّة الليبراليّة للنّظام القانوني الباكستاني هي التي سمحت بالتمييز ضدّ الأحمديّة. وقد تدعّم عمل أسد أحمد بشكل كبير بالنتائج التي توصّل إليها أمجد محمود خان في تحدّيه استخدام القوانين العلمانيّة لدعم قوانين مناهضة للأحمديّة: ففي المكان نفسه، يتمّ التلاعب بالعلماني والديني على حدّ سواء لغايات تمييزيّة. ذلك أنّ حالة باكستان تُظهر، من خلال مكائد جلسات الاستماع البرلمانيّة التي عقدت في ظلّ نظام بوتو بما أدّى في النهاية إلى التعديل الدستوري لعام ١٩٧٤م، ومن خلال القضايا والطعون المقدّمة من الأحمديّين والتي لا يمكن للقضاء الباكستاني إنكارها، يتبين أنّ المشاريع الليبراليّة عرضة هي أيضًا للخطأ وللتضليل من قبل مشاريع الشريعة الجامدة. ومع ذلك، فإنّنا نجد في تقرير منير، بقايا الدولة الليبرالية الموعودة في باكستان ـ جهازًا تم تفكيكه ببطء بسبب التشدّد السنّي المتعاظم. وإنّ ما يجعل حالة باكستان اليوم مفزعة إلى حدّ كبير هو التفسيرات الإقصائيّة للشريعة التي يتمّ من خلالها إدامة هذه النزعة الدوغمائية للهويّة المسلمة، ممّا يؤدّي إلى كتم أيّ توجّه إبداعي أو نقدي مختلف وأكثر عدلًا ممّا يمكن أن تقدّمه منتجات الشريعة.

البيبليوغرافيا

1 - Ahmad, Mirza Ghulam. 2005. *The Will.* Tilford: Islam International Publications. Ahmadiyya Muslim Community. 2002. Proforma for Obtaining Pakistani Passport, *ThePersecution.org.*

2 - http://www.thepersecution.org/archive/pl_xpass.html. Accessed 10 Feb 2015.

3 - ________. 2015. *Muslims for Life.* http://www.muslimsforlife.orgı. Accessed 10 Sep 2015.

4 - Awan, Samina. 2009. Nationalist Politics in the British Punjab: An Alliance Between Muslim League Parlimentary Board and Majlis-i-Ahrar-Islam. *Pakistan Journal of History and Culture* 30: 67-82.

5 - Bilici, Mucahit. 2011. Homeland Insecurity: How Immigrant Muslims Naturalize America in Islam. *Comparative Studies in Society and History* 53: 595-622.

6 - Burhani, Ahmad Najib. 2014a. The Reformasi '98 and the Arab Spring: A Comparative Study of Popular Uprisings in Indonesia and Tunisia. *Asian Politics & Policy* 6 (2): 199-215.

7 - ________. 2014b. Treating Minorities with Fatwas: A Study of the Ahmadiyya Community in Indonesia. *Contemporary Islam* 8: 285-301.

8 - Butler, Judith. 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative.* New York: Routledge.

9 - Daniel, C. 2015. The KTP Quandary: Islam, the Ahmadiyya, and the Reproduction of Indonesian Nationalism. *Contemporary Islam* 9 (1): 1-16.

10 - Humanity First USA. 2015. *Humanity First USA.* http://usa.humanityfirst.orgı. Accessed 10 Sep 2015.

11 - Kaushik, Surendra Nath. 1996. *Ahmadiya Community in Pakistan: Discrimination, Travail, and Alienation.* New Delhi: South Asian Publishers.

12 - Khan, Amjad Mahmood. 2003. Persecution of the Ahmadiyya Community in Pakistan: An Analysis Under International Law and International Relations. *Harvard Human Rights Journal* 16: 217-244.

13 - ________. 2011. Misuse and Abuse of Legal Argument by Analogy in Transjudicial Communication: The Case of Zaheeruddin v. State. *Richmond Journal of Global Law and Business* 10: 497-523.

14 - Khan, Naveeda Ahmed. 2012. *Muslim Becoming: Aspiration and Skepticism in Pakistan*. Durham: Duke University Press.

15 - Lajna Ima'illah, USA. 2015. Lajna Media Watch. http://www.lajnausa.net/web/lmw. Accessed 10 Sep 2015.

16 - Lau, Martin. 2010. Sharia and National Law in Pakistan. In *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, ed. Jan Michel Otto, 373-432. Leiden: Leiden University Press.

17 - Munir, Muhammad, and Malik Rustam Kayani. 1954. *Report of the Court of Inquiry Constituted Under Punjab Act II of 1954 to Enquire into the Punjab Disturbances of 1953*. Lahore.

18 - Muslim Writers Guild of America. 2015. *Muslim Writers Guild of America*. http://muslimwriters.org. Accessed 10 Sep 2015.

19 - Naber, Nadine. 2005. Muslim First, Arab Second: A Strategic Politics of Race and Gender. *The Muslim World* 95: 479-495.

20 - Nakhoda, Shehzaad. 1999. Mr. Jinnah's Presidential Address to the Constituent Assembly of Pakistan. *Pakistani.org*. http://pakistani.org/pakistan/legisla- tion/constituent_address_11aug1947.html. Accessed 23 Jan 2015.

21 - Nasr, Seyyed Vali Reza. 1993. Islamic Opposition to the Islamic State: The Jamaat-i Islami, 1977-88. *International Journal of Middle East Studies* 25(2): 261-283.

22 - Otto, J.M. 2008. *Sharia and National Law in Muslim Countries: Tensions and Opportunies for Dutch and EU Foreign Policy*. Leiden: Leiden University Press. Sadowski, Yahya. 1996. *Just 'A Religion': For the Tablighi Jama'at, Islam Is Not Totalitarian*. Brookings. http://www.brookings.edu/articles/1996/summer_islamicworld_sadowski.aspx

23 - Saeed, Sadia. 2007. Pakistani Nationalism and the State of Marginalisation of the Ahmadiyya Community in Pakistan. *Studies in Ethnicity and Nationalism* 7: 132-152.

24 - Wedeen, Lisa. 2008. *Peripheral Visions: Publics, Power and Performance in Yemen*. Chicago: University of Chicago Press.

25 - Zaman, Muhammad Qasim. 1998. Sectarianism in Pakistan: The Radicalization of Shi'i and Sunni Identities. *Modern Asian Studies* 32: 689-716.

26 - Zeidan, David. 2003. *The Resurgence of Religion: A Comparative Study of Selected Thems in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses*. London: Brill.

الفصل الحادي عشر

أنور والمقاصد: صياغة ديمقراطيّة إسلاميّة

تشارلز آلرز (Charles Allers)

مقدّمة

على الرغم من أنّ أنور إبراهيم (١٩٤٧ ـ . . . .) مسجون حاليًّا ومُجرد من منصبه السياسي، فإنه قد كان زعيمًا لڤاكتن رعيت (*Pakatan Rakyat*)[١]، أوّل تحالف سياسي حقيقي في ماليزيا يعارض الحكومة الحاليّة القائمة منذ فترة طويلة[٢]؛ أي: منذ تأسيس البلاد في عام ١٩٦٣م. وقد كان ڤاكتن، الذي تم حلّه في يونيو ٢٠١٥ نتيجة لسجن أنور، مكوّنًا من حزب العمل الديمقراطي (DAP) والحزب الإسلامي الماليزي (PAS) وحزب عدالة الشعب (PKR)، وكان أنور نائبًا في البرلمان عن هذا الحزب الأخير حتى أوائل عام ٢٠١٥. وبما أنّ التركيبة السكانيّة في ماليزيا تعكس تنوّعًا مواطنيًّا وتتألّف من أغلبيّة (٦١ في المائة) من الملايو (أو *bumiputra*؛ أي: «أبناء الأرض»)، يليهم الصينيّون (٢٥ في المائة) ثمّ الماليزيّون الهنود (٨ في المائة)، فقد كان ڤاكتن تشكيلًا متعدّد الأعراق والأديان متألفًا من ثلاثة أحزاب تعكس التركيبة السكانيّة للبلاد. وفي حين ينتمي أنور إلى الملايو، وهو بالتالي من أتباع الإسلام[٣]، إلّا أنّ قناعاته الأخلاقيّة التي أعرب عنها من خلال دينه الإسلامي قد صيغت في هذه البيئة التعدديّة؛ وعلى مرّ فترة زمنيّة تمتدّ لأكثر من نصف قرن، تمكّن أنور في القرن الحادي والعشرين من صياغة مدوّنة أخلاقيّة

---

(١) أو «تحالف الشعب».

(٢) ويُعرف التحالف الحكومي باسم باريسان ناسيونال (Barisan Nasional)؛ أي: «الجبهة الوطنية».

(٣) وفقًا للمادة ١٦٠ في الدستور الماليزي، أن تكون ملايو هو أن تكون مسلمًا.

متجاوزة للعرق والدين والقوميّة. وفي هذا السياق، فإنّ التأريخ لتعبيره عن الشريعة وتطبيقه لها يستحقّ أن يُضمن في هذا الفصل.

لكن كيف وصل أنور إبراهيم إلى هذه المرحلة؟ كيف تطوّر الشخص الذي وُصف ذات مرّة بأنّه «ناشط مسلم»، لكي يُصبح رجلَ دولةٍ إسلاميًّا ومدافعًا شرسًا عن أهميّة مساهمة الإسلام في تشكيل القيم الكونيّة؟ يسعى هذا الفصل إلى رسم مسار الرجل، أوّلًا من خلال متابعة مراحل حياته لتوثيق التأثيرات والخبرات التي عايشها، وذلك بالاستعانة بمصادر أوليّة وثانويّة بما في ذلك المقابلات التي أجراها المؤلّف معه والخطب التي ألقاها على مدى السنوات العشر الماضية، والموادّ المرجعيّة المكتوبة حوله وحول السياسة الماليزيّة على حدّ سواء، لا سيّما ما تعلّق منها بالتعدديّة. وإلى جانب هذه المعلومات، سيُقدّم المؤلّف بعد ذلك مسحًا تفصيليًا لأفكار أنور المفصليّة باعتبارها كما يقول هو بلغته «**الضرورات الأخلاقيّة لمجتمع مدني**».

أنور إبراهيم: المسار

كما ذكرنا سابقًا، كانت البيئة التي شهدت ولادةَ أنور وتربيته بيئةً تعدديّة. وقد ساهم في ذلك عاملان تاريخيّان رئيسان: تراث المنطقة ما قبل الاستعماري وتراثها ما بعد الاستعماري. وفيما يتعلّق بالنقطة الأولى، فإنّ طبيعة قُرب البلد من طرق التجارة عبر المحيط طوال فترة ما قبل الاستعمار اجتذبت مستوطنين غير أصليّين إلى ماليزيا (المعروفة سابقًا باسم مالايا) من عدّة مناطق قريبة. أمّا بالنسبة للنقطة الثانية، فقد أحدثت الهيمنة البريطانيّة الاستعماريّة تدفّقًا على مالايا من السكّان الصينيّين والهنود الذين تمّ جلبهم لجمع وإدارة إنتاج الموادّ الخام (المطّاط وزيت النخيل والقصدير) لغرض التجارة الدوليّة. وبسبب هذه الهجرة، أضحى الملايو الأصليّون منذ ثلاثينيات القرن الماضي أقليّة سكانيّة في بلدهم، وهو الاتجاه الذي عارضوه بعد الحرب العالميّة الثانية، والذي أدّى في نهاية المطاف إلى دولة مستقلّة (١٩٥٧م) ومن ثمّ ولادة ماليزيا (١٩٦٣م)[٤].

---

(٤) تأسّست دولة ماليزيا في عام ١٩٦٣م بعد توحيد مالايا مع سنغافورة وصباح وساراواك. وبسبب التوتّر الصيني الماليزي، استُبعدت سنغافورة من ماليزيا في عام ١٩٦٥م.

وهكذا، نشأ أنور في بيئة تعدديّة كانت تمرّ بمرحلة انتقاليّة بحكم ولادته بعد الحرب (١٩٤٧م)، ومن ثمّة كانت حياته المبكّرة متداخلة مع عالم السكّان الأصليّين وعالم المستعمرين. فمن جهة أولى، شارك والداه، وهما مؤيّدان بشدّة لقوميّة الملايو، في الحياة السياسيّة ضمن المنظّمة الوطنيّة الملاوية المتّحدة (UMNO) حين نشأتها، وفي تلقّي أنور تعليمًا رسميًّا مرتكزًا على المناهج الإسلاميّة والملاويّة. ومن جهة أخرى، تمكّن أنور من التعرّف إلى الأدب الإنكليزي وهو في منزله، وسينتقل تعليمه الأكاديمي والديني المبكّر إلى مؤسّسات استعماريّة تُشدّد على الثقافة واللغة الإنكليزيّة.

وقد حدث هذا الانتقال أوّلًا في مسقط رأس أنور، في قرية بوكيت مرتجام (Bukit Mertajam) بولاية بينانغ (Penang) الشماليّة، قبل أن يُتوّج ذلك بالتسجيل في معهد النخبة، وهو معهد كوالا كنغسر الماليزي (MCKK) الذي يستغرق التعليم فيه ستّ سنوات تمهيدًا للالتحاق بالجامعة.

ومرّة أخرى، عرّضته الحياة في معهد كوالا كنغسر الماليزي لبيئة تعدديّة، وأضحى من خلال تلقّيه تعليمًا غربيًّا كلاسيكيًّا مدركًا لتعدّد محيطه ولشعوره بالهويّة، بوصفه ملايو وبوصفه مسلمًا. فباعتباره ملايو، أدرك أنور عن كثب أنّ بيئته التعليميّة الغربيّة كانت مختلفة تمام الاختلاف عن الحياة التي سيختبرها خارج الحرم الجامعي في مجتمع الملايو الريفي، حيث كان الملايو العادي مهمّشًا من قبل النموذج الاستعماري الحديث. وباعتباره شابًّا مسلمًا، فقد بدأ يتحدّى إسلام الجيل السابق عليه، حيث اعتبره جامدًا وتطغى عليه الطقوس. لقد انغرس الإسلام بشكل ثابت في ثقافة الملايو في القرن الخامس عشر بحكم التبادل التجاري بين الهند والشرق الأوسط، ولكن الهيمنة الاستعماريّة أوقفت التأثير الإسلامي في الملايو خلال القرن العشرين. وبما أنّ أنور شهد بحماس العيش خارج أسوار المدرسة ومظاهرها المهذّبة، فقد بدأ في إعادة التفكير في معتقداته، عازمًا على إيجاد تعبير أكثر حداثة وأكثر واقعيّة وإنسانيّة من عقيدته الإسلاميّة. وقد أدّى به هذا التوجّه الجديد في نهاية المطاف إلى النضاليّة، حيث قام بمعيّة طلّاب آخرين ممّن يجمعهم الهمّ نفسه بالاشتراك في تنظيم فصول دراسيّة للتّعليم الديني وخدمة الناس الأقلّ حظًّا في المجتمع المحلّي. وبما أنّ

المدرسة تسامحت مع هذا السلوك، وهي روح اعتدال لم تفت أنور ملاحظتها، فقد غادر المدرسة نحو جامعة مالايا في عام ١٩٦٧م بعد أن شكّل قناعات دينيّة قويّة وميلًا للخدمة والنضاليّة، وبدأ في الكشف عن مهارات قياديّة قويّة.

وقد أحسن أنور استخدام هذه الخصائص أثناء نضوج تجربته الجامعيّة، حيث أصبح في نهاية المطاف قائد منظّمتين طلابيّتين محوريّتين. الأولى: الاتّحاد الوطني للطلّاب المسلمين الماليزيّين الذي يُشدّد على حقوق المسلمين؛ والثانية: جمعيّة لغة الملايو في جامعة مالايا، وتُشدّد على حقوق الملايو في المحيط الأكاديمي للجامعة. ويُلاحظ جون فونستون (John Funston) أنّ هاتين الجماعتين أضحتا تحت قيادته «**قوى سياسيّة يُحسب لها حساب**» (Allers 2013, 144)، وأنّ كلتيهما كانت من مكوّنات حركات وطنيّة ودوليّة أكبر في ذلك الوقت. فعلى المستوى الوطني، شهدت ماليزيا في عام ١٩٦٩م انفجار عنف طائفي نتيجة التوتّر العرقي والديني والسياسي بين الماليزيّين الصينيّين والملايو، وهو ما أدّى إلى اندلاع أعمال شغب أسفرت عن مقتل عدّة مئات من الناس في عاصمة البلاد كوالالمبور. أمّا على المستوى العالمي، فقد بدأ المسلمون في أواخر الستينيات من القرن الماضي أيضًا، وفي جميع أنحاء العالم، في الاندماج في بيئة ما بعد الاستعمار وفي إعادة التأكيد على الإسلام باعتباره «**الدين**» (أي: «**أسلوب حياة شامل**»)(٥). وقد انغمس أنور وعدّة ملايو آخرين في هاتين الحركتين، وحين تخرّج أنور، كان في طليعة المهتمّين بهاتين القضيّتين والجمع بينهما من أجل خلق مقاومة نشطة للوضع القائم. وفيما يتعلّق بنشاط أنور الإسلامي، تناولت زينة أنور هذه الفترة في كتابها **النشاط الإسلامي في ماليزيا: الدعوة بين الطلّاب**، وأشارت إلى أنّ أنور هو الشخص «**الذي يعود إليه الفضل في تأسيس حركة الإحياء الإسلامي في ماليزيا**» (Zainah Anwar 1987, 11).

وقد اندمجت هذه المقاومة في أوائل سبعينيّات القرن الماضي في ما

(٥) المصطلح الأكثر ارتباطًا بالدين في جنوب شرق آسيا هو الدعوة [دكوة dakwah باللغة الملاويّة - م].

أصبح يُعرف بحركة الشباب المسلم في ماليزيا (Angkatan Belia Islam Malaysia)، ليغدو أنور رئيسًا لها. وقد حفّزت حركة الشباب المسلم في ماليزيا، التي نمت بسرعة من ١٥٠ عضوًا إلى ١١ ألف عضو بين عامي ١٩٧١ و١٩٧٤م، الشبيبة المسلمة على متابعة الهدفين التوأمين المتمثّلين في الإخلاص والإيثار، أو «**الأسلمة من الداخل**» (Hunt 2009, 597)، ولكنّها كانت تنتقد أيضًا ما شعرت به من غضّ الحكومة الطرف عن محنة مجتمع الملايو. وعلى الرغم من أنّ والديه كانا ما يزالان يشاركان في الحكومة، فقد انتقد أنور بلا مواربة المنظّمة الوطنيّة الملاوية المتّحدة والجبهة الوطنيّة (*Barisan Nasional*) (التي تألّفت أيضًا من أحزاب تمثّل المصالح الصينيّة والهنديّة الماليزيّة)، وأعلن في عام ١٩٧٤ بأنّه جزء من «**قيادة جديدة أكثر شبابًا، وأكثر تعبيرًا، وأكثر انتقادًا، وأكثر وعيًا بالشّؤون الوطنيّة والعالميّة المعاصرة**» (Anwar Ibrahim 1974, 82). وعلى الرغم من التزامه بالنضال طوال هذا الوقت، فقد قضى أنور ما يقرب من عامين وراء القضبان نتيجة أعمال الشغب الطلابيّة في جامعة مالايا.

وبينما واصلت حركة الشباب المسلم في ماليزيا التعبير عن آرائها السياسيّة وخدمة مجتمع الملايو، بدأ أنور بالتطوّر من زعيم وطني إلى زعيم دولي ضمن إطار الإسلام. ففي عام ١٩٧٣م، وإلى جانب تمثيله للشباب الماليزي في مجموعة استشاريّة تابعة للأمم المتّحدة، شارك أنور أيضًا في قيادة كلٍّ من الندوة العالميّة للشباب الإسلامي والاتحاد الإسلامي العالمي للمنظّمات الطلابيّة. وفي هذه البيئة المزدوجة، حدّدت قيادة أنور شكل حركة الشباب المسلم في ماليزيا؛ لأنّ تعامله مع القادة الدوليّين أثّر في حركة الشباب المسلم في ماليزيا بطريقة جعلت فلسفة المنظّمة أكثر انفتاحًا على مجموعة واسعة من الأفكار والتأثيرات. وفي حين اعتنق الكثيرون في المجتمع الإسلامي مع بداية السبعينيّات شكلًا من الإسلام المتشدّد يؤكّد على قيام الدولة الإسلاميّة وتطبيق الشريعة الإسلاميّة (على سبيل المثال، على شاكلة الثورة الإيرانيّة في عام ١٩٧٩)، كان أنور أكثر توازنًا في نهجه، وهو ما يعود جزئيًّا إلى سعة إيمانه ونضجه، إضافة إلى نشأته التعدديّة في بلد كان يكافح من أجل خلق جسر يسمح بالمرور من الشيوعيّة إلى التعدديّة. وهكذا، ومع نُضج حركة الشباب المسلم في ماليزيا وأنور، فقد أعربا عن

رغبة في ما وصفه سيّد وليّ رضا نصر بأنّه «**«إسلامويّة ماليزيّة» تستعير من الأفكار الخارجيّة، لكنّها تكيّفها مع احتياجات ماليزيا**» (Seyyed Vali Reza Nasr 2001, 91-92). وبانقضاء عقد السبعينيّات، واجه أنور وحركة الشباب المسلم في ماليزيا التحديّات المعقّدة لماليزيا بنهج أكثر كونيّة وشمولًا وتعاطفًا، وهو الأمر الذي لم تُفكّر فيه العديد من الجماعات الإسلاميّة في البلاد.

وفي هذا الوقت أيضًا، تبنّت الحكومة الماليزيّة الإسلام كحلٍ لمحنة الملايو ولبناء أمّة أكثر انسجامًا. ففي عام ١٩٨١م، تمّ انتخاب مهاتير محمّد (١٩٢٥ ـ ....) رابع رئيس وزراء لماليزيا. وعلى غرار أنور، كان مهاتير مدافعًا قويًّا عن حقوق الملايو وعن الفعاليّة الإسلاميّة في أواخر الستينيّات. لكن وعلى عكس أنور، كان نقده من داخل الحكومة وتمّ إعفاؤه في نهاية المطاف من منصبه بسبب آرائه في عام ١٩٦٩م. ومع ذلك، وبحلول عام ١٩٧٢م، عاد ليتولّى منصبًا حكوميًّا وليتسلّق المناصب تدريجيًّا خلال السبعينيّات من القرن الماضي، دون أن يتخلّى عن تحمّسه لآرائه. وعند تولّيه منصب رئيس الوزراء، تبنّى سياسة تُسمّى «**غرس القيم الإسلاميّة**»، وفي النهاية، حصل على احترام وولاء أنور إبراهيم الذي غادر حركة الشباب المسلم في ماليزيا (وقد بلغ عدد أعضائها في ذلك الوقت ٣٠ ألف عضو) لينضمّ إلى المنظّمة الوطنيّة الملاوية المتّحدة في مارس ١٩٨٢م. وقد توّج أنور هذا الانتقال بعد شهر واحد بالترشّح لعضويّة البرلمان (MP) والفوز فيه بمقعد عن مسقط رأسه بينانغ.

وعلى الرغم من انتقاده من قبل الكثيرين لتبنّيه النظام الذي عارضه ذات يوم، على غرار ما سبق أن فعله مهاتير محمّد، فإنّ أنور ارتقى بسرعة في صفوف المنظّمة الوطنيّة الملاوية المتّحدة. وفي سبتمبر من عام ١٩٨٢م، تمّ انتخابه رئيسًا لقسم الشباب في الحزب قبل أن يتمّ تعيينه بعد عام للإشراف على وزارة الثقافة والشباب والرياضة. وتتالت المناصب على أنور ليصبح وزيرا للزراعة (١٩٨٤م)، والتعليم (١٩٨٦م)، والماليّة (١٩٩١م)، لتُتوّج في نهاية المطاف بحصوله على ثاني أعلى منصب في البلاد وهو نائب رئيس الوزراء (١٩٩٣م). وعلى امتداد هذه المسيرة، قدّم أنور نفسه كمدافع عن الإسلام والملايو. وفي حين يصرّ مؤيّدوه على أنّ برنامجه هو الذي جعله

يتقدّم بمثله العليا من أجل تحسين الأمّة، فقد هاجمه منتقدوه بدعوى أنّ تقدّمه في هذا البرنامج كان على حساب غير المسلمين. وعلى سبيل المثال، فقد اتّهمه قادة ماليزيّون صينيّون، في مناسبتين خلال الثمانينيّات، بتبنّي مبادئ إسلاميّة على المستوى الوطني على حساب غير المسلمين. ويبدو أنّ لكلّ من وجهتي النظر المتعلّقة ببرنامجه السياسي خلال هذه الفترة شيئًا من الوجاهة - وهي فترة يمكن الاستدلال بها باعتبارها فترة نُضج فرد منغمس في الحياة السياسيّة.

ومع ذلك، فإنّ فترة تولّيه منصب نائب رئيس الوزراء في منتصف التسعينيّات هي التي شهدت أيضًا مواصلته (وقد يقول البعض عودته إلى) طبيعته الأكثر شموليّة وتعدديّة. ففي عام ١٩٩٥م، استضاف في جامعته الأمّ ندوة بعنوان «**الإسلام والكونفوشيوسيّة: حوار حضاري**»، وناشد فيها جمهوره بضرورة اعتماد الإيثار والإنسانيّة في كلّ من ماليزيا وآسيا عمومًا باعتبارهما الثقل الموازن لفترة النموّ الاقتصادي الهائل الذي كانت تشهده المنطقة، والذي كان يُطلق عليه في ذلك الوقت اسم «**معجزة شرق آسيا**». وقد جُمّعت هذه الأفكار في عام ١٩٩٦م في شكل كتاب تحت عنوان **النهضة الآسيويّة** (*The Asian Renaissance*). وهنا يكون أنور قد شجّع المنطقة على تجاوز الاختلافات بدلًا من القضاء عليها (Esposito and Voll 2003, 621) من أجل خلق سياق اجتماعي يُناصر العدالة والتسامح بغضّ النظر عن التكوين العرقي أو الديني. وفي منتصف التسعينيّات، تبنّى أنور «مقاصد الشريعة» لأوّل مرّة علنًا، موضّحًا أنّ الإسلام يدعو إلى «**قيم إنسانيّة ورحيمة... ذات مغزى كوني ودائم**» (Anwar Ibrahim 1996, 119). ومقاصد الشريعة، أو «أهداف الشريعة»، هي نظام قانوني إسلامي يُعتبر دليلًا لأفضل الممارسات المتعلّقة بالمصلحة العامّة، وبتبنّيها في كتاب **النهضة الآسيويّة**، تكون نظرة أنور الأخلاقيّة والسياسيّة للعالم قد بدأت في التبلوُر.

وفي الأثناء، انتقل أنور ببطء من مدافع عن سياسات مهاتير محمّد إلى ناقد داخلي لرئيس وزرائه. وفي حين خطت الأمّة خطوات كبيرة نحو التحديث، ولّد النموّ الاقتصادي القويّ المذكور أعلاه فسادًا مستشريًا أدّى إلى تهميش شريحة كبيرة من المواطنين الماليزيّين. وفي عام ١٩٩٧م،

وحين اجتاحت «الأزمة الماليّة الآسيويّة» المنطقة، وقف أنور ضدّ السياسات القائمة التي تبنّتها كلّ من الحكومة وقطاع الأعمال. وبعد صراع طويل لا هوادة فيه، اتُّهم أنور في نهاية المطاف بالقيام بنشاط إجرامي وتمّت إقالته في سبتمبر ١٩٩٨م، ثمّ اعتقل بطريقة ملتبسة بتهمة الاحتيال واللواط (هذا الأخير محظور في ماليزيا ويُعدّ وصمة للمسلم المحافظ)، وحُوكم وأُدين، ليقضي في النهاية ستّ سنوات في الحبس الانفرادي. وأمام احتجاج قسم من الشعب، أصبحت محنة أنور بمثابة قادح للدّعوة إلى الإصلاح (ريفورماسي *Reformasi*) في بلد كانت نظرة أنور لمستقبله تُؤكّد على العدالة والإنصاف الاقتصادي والديمقراطيّة وتجنّب الفساد والمحسوبيّة. وقد اجتاحت حركة «ريفورماسي» كامل ماليزيا على نحو متقطّع لمدّة ثلاث سنوات غيّرت المشهد السياسي للأمّة مع ولادة «ڤاكتن رعيت» من رحمها. وكان ممّا أزعج الحكومة، أنّ الدعم الشعبي للإصلاح قد استمرّ، ولم يُغيّره سوى الأحداث العالميّة التي جرت في ١١ سبتمبر ٢٠٠١م.

فعلى الرغم من أنّه كان وراء القضبان، فقد استمرّ أنور طوال هذه الفترة في الحفاظ على تأثيره، وإن كان عن بُعْدٍ، في الشؤون السياسيّة للجماعات والهيئات التي عارضت برنامج الحكومة. وفي حين تمسّك النظام الحاكم بسياسات أكثر استعماريّة وطائفيّة قائمة على العرق والمحسوبيّة، تطوّرت المعارضة لتصبح صوت البيئة التعدديّة في ماليزيا ما بعد الاستعمار. وفيما يتعلّق بالهجمات الإرهابيّة التي ارتُكبت في ١١ سبتمبر، كان أنور أيضًا من أوائل الأصوات الإسلاميّة المعروفة عالميًّا التي تحدّثت عن المأساة. ففي مقال له بعنوان «**من اختطف الإسلام؟**» نشرته مجلّة التايم (*Time*) في أكتوبر ٢٠٠١م، تناول أنور العديد من المسائل المتعلّقة بالحدث، اثنتان منها كانتا «**غياب الحرّية السياسيّة والاجتماعية**» (Allers 2013, 155) في إطار الإسلام السياسي، والحاجة إلى شكل أكثر اعتدالًا من الدين لإثبات جدارته في التعامل مع الشؤون المعاصرة، وخاصّة في ضوء التطرّف (بما فيه تطرّف الغرب تجاه العديد من الجماعات الإسلاميّة) الذي حفّز الجناة.

وبحلول عام ٢٠٠٣م، كان مهاتير محمّد قد استقال من منصب رئيس

وزراء ماليزيا ليخلفه عبد الله بدوي (١٩٣٩م ـ ....). وخلال السنة الأولى من حكم رئيس الوزراء الجديد، ألغت المحكمة الفيدراليّة إدانة أنور باللواط. وكان عبد الله، الذي كان مثل أنور من مواليد بينانغ، أكثر اعتدالًا من مهاتير سياسيًّا ودينيًّا في الوقت ذاته، وقد يكون رأى أنّ إطلاق سراح أنور قد يكون وسيلة لتعزيز صورته كرئيس وزراء أكثر اعتدالًا، وقرارًا فعّالًا من شأنه مساعدة البلاد على تجاوز اضطرابات «الريفورماسي». وبعد إطلاق سراحه، قضى أنور الوقت في التعافي من إصابة في الظهر تعرّض لها أثناء اعتقاله، ثمّ بدأ يتحدّث دوليًّا عن عالم ما بعد ١١ سبتمبر. وقد جمع أفكاره في مقال نُشر في «مجلّة الديمقراطيّة» (*Journal of Democracy*) في يوليو ٢٠٠٦ تحت عنوان «**القيم الكونيّة والديمقراطيّة الإسلاميّة**»، أدمج فيه موضوعات الحرّية السياسيّة والأخلاقيّة باعتبارها قيمًا معياريّة في الإسلام وقيمًا كونيّة للبشريّة جمعاء، قائلًا: «**لا شكّ في أنّ العديد من العناصر الحاسمة للديمقراطيّة الدستوريّة والمجتمع المدني هي أيضًا ضرورة أخلاقيّة للإسلام: حرّية الضمير، وحرّية التعبير، وقدسيّة الحياة والممتلكات... هذه مشاعر لا تُحفّز المسلمين فحسب؛ بل شعوب جميع الحضارات**» (Anwar Ibrahim 2006, 12). وقد أصبحت هذه المواضيع الأخلاقيّة والسياسيّة، والتي يجسّد الكثير منها مقاصد الشريعة، الجزء الأكبر من البرنامج السياسي لأنور حتى يومنا هذا.

وقد كان لهذه الأوراق المنشورة الفضل جزئيًا في أن يشعر الكثيرون أنّ أنور كان في طريقه ليغدو أهمّ ناطق رسمي في العالم باسم الفضيلة الأخلاقيّة والمدنيّة للإسلام المعتدل، وقد تألّقت هذه الصورة في ديسمبر ٢٠٠٦ حين طُلب من أنور أن يحلّ محلّ كوفي عنان عند مغادرته منصب الأمين العامّ للأمم المتّحدة. ورغم أنّه رفض العرض، فإنّ أنور ظلّ صوتًا مسموعًا على الساحة العالميّة، وعاد إلى الانغماس بسرعة في المشهد السياسي الماليزي ليركّز الجزء الأكبر من جهوده في هذه السبيل. وعلى الرغم من منعه مؤقّتًا من الترشّح لمنصب الرئاسة نتيجة إدانته السابقة، فقد كان أنور هو القائد الفعلي لحزبه ولائتلافه «ڤاكتن رعيت» الذي كان يتكوّن من شريحة متنوّعة من الماليزيّين الأصليّين الذين كانوا يقيمون سواء في شبه

الجزيرة أو في شمال جزيرتي صَبَاح وسَرَوَاق (Sarawak) الشرقيّتين[٦]. وقد قام بحملة نشطة لفائدة الائتلاف في جميع أنحاء البلاد بهدف معلن هو نقل ماليزيا من الطائفيّة القائمة على العرق إلى ما وصفه غوردون مينس (Gordon Means) في كتابه **الإسلام السياسي في جنوب شرق آسيا** بأنّه «**نظام ديمقراطي أكثر انفتاحًا وقائم على الجدارة والمساواة وحقوق الإنسان والإنصاف والتسامح تجاه التعدّد الثقافي**» (Means 2009, 357). وخلال الانتخابات الفيدراليّة في عام ٢٠٠٨، تردّدت أصداء رسالة أنور عن الضرورات الأخلاقيّة والحكومة التمثيليّة لدى جمهور الناخبين المتعدّدين، حيث لم يبدأ الناخبون قبل يوم الاقتراع في القيام باحتجاجات جماهيريّة ضدّ الحكومة فحسب؛ بل إنّهم كبّدوا أيضًا في آخر المطاف الجبهة الوطنيّة أسوأ خسائرها على المستوى الوطني منذ استقلال البلاد قبل حوالي ٦٠ عامًا، وهي الخسائر التي أدّت إلى رحيل عبد الله من منصبه قبل الأوان. ومباشرة بعد الانتخابات، شهدنا حدثين متّصلين. أوّلًا: تمّت تبرئة أنور لكي يستأنف مسيرته السياسيّة الرسميّة، ومع استقالة عضو البرلمان الذي شغل مقعده السابق في بينانغ - ونقصد زوجته وان عزيزة وان إسماعيل (١٩٥٢م -)، حقّق أنور فوزًا ساحقًا في الفترة اللاحقة من خلال انتخابه. ثانيًا: بعد فترة قصيرة من الانتصار، اتّهم أنور للمرّة الثانية بممارسة سلوك جنسي إجرامي من قبل مشتكٍ آخر. ومن خلال ما أطلق عليه اسم «اللواط الثاني»، أصبح أنور مرّة أخرى متورّطًا في قضايا جنائيّة أمام المحاكم الفيدراليّة الماليزيّة.

وبينما كانت قضيّة «اللواط الثاني» جارية، ظلّ أنور حازمًا في دعوته إلى التغيير الأخلاقي والسياسي في ماليزيا واستمرّ في أداء مهامّه كصوت دولي وزعيم للمعارضة المحليّة. وداخل ماليزيا، لم يُصدّق سوى قليلين صحّة التُّهَم الموجّهة إليه، وخرج الكثيرون إلى الشوارع بأعداد أكبر من تلك التي سبقت انتخابات عام ٢٠٠٨، واستمرّوا في الاحتجاج على تقاعس

(٦) يشمل ذلك ملايو وصينيّين وهنودًا، بالإضافة إلى بومبوتراس (أبناء أرض أي سكّان أصليّين) آخرين، مثل الأورنغ أصلي (Orang Asli)، والداياك (Dayak)، والكادازان (Kadazan).

الحكومة في التعامل مع مشهد سياسي متحوّل وأكثر تعدديّة. وقد قامت الاحتجاجات التي أطلق عليها اسم «بيرسيه» (*Bersih*) (تعني في لغة الملايو «تنظيف» العمليّة الانتخابية)، وشارك فيها ما بين ٥٠ إلى ٣٠٠ ألف شخص في عامي ٢٠١١ و٢٠١٢، وكانت متزامنة مع بداية الربيع العربي في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا والدعوات المماثلة من أجل نموذج سياسي أكثر شفافيّة وديمقراطيّة وعدالة. وخلال هذه الاحتجاجات المحليّة والدوليّة، استمرّت محاكمة أنور: ففي يناير/كانون الثاني ٢٠١٢، حُفظت تهمة اللواط في حقّه على أساس عدم كفاية الأدلّة، ومع ذلك، تمّ إبطال هذه التبرئة في عام ٢٠١٤ ممّا أجبر أنور على الطعن في القرار. كما كانت هذه الفترة الزمنيّة مهمّة بشهودها حدثين آخرين: الأوّل: في يناير ٢٠١٣ حين نظّمت المعارضة السياسيّة «تجمّع انتفاضة الشعب» الذي جذب ما يقدّر بنحو ١٥٠ ألف شخص في ملعب مرديكا (Merdeka Stadium) في كوالالمبور. والثاني: بعد أربعة أشهر من ذلك وفي شهر مايو، حين جرت الانتخابات العامّة الثالثة عشرة في البلاد، وكان من نتائجها فوز ڤاكتن وحرمان الائتلاف الحاكم من الحصول على أغلبيّة الأصوات الشعبيّة ـ وهو ما لم يحدث منذ أكثر من أربعين عامًا. وفي أعقاب الانتخابات، صرّح المعلّقون السياسيّون بأنّ نجاح ڤاكتن كان نتيجة وجود مجتمع حضري متنامٍ ومتعدّد الأعراق في ماليزيا كان يثق في وعد أنور بالإصلاح الديمقراطي والحكم الرشيد. ومع ذلك، وعلى الرغم من الاحتجاجات المستمرّة وانتشار الشائعات حول تزوير الانتخابات، فقد حافظ الائتلاف الحاكم على سلطته، ليتمّ في نهاية المطاف في فبراير ٢٠١٥، رفض المحكمة استئناف أنور للإدانة والحكم عليه بالسجن لمدّة خمس سنوات. وعلى الرغم من انحلال ڤاكتن رعيت رسميًّا في يونيو من العام نفسه بعد سبع سنوات من تشكّله بعد أن قام الحزب الإسلامي الماليزي بقطع العلاقات مع حزب العمل الديمقراطي الصيني، فإنّه تمّ في أواخر سبتمبر تشكيل ائتلاف سياسي جديد تحت اسم «تحالف الأمل» (ڤاكتن هارڤن **Pakatan Harapan**). وقد تشكّل هذا التحالف من «حزب عدالة الشعب» و«حزب العمل الديمقراطي»، و«حزب الأمانة الوطنيّة» (Parti Amanah Negara) الذي تمّ إنشاؤه حديثًا، وكان من أوّل ما قام به هذا التحالف هو تسمية أنور إبراهيم مرشّحًا جديدًا للمعارضة من أجل منصب رئاسة الوزراء (Zulkifli Sulong 2015).

أنور إبراهيم ومقاصد الشريعة

من خلال هذا الوصف الموجز لحياة أنور، يمكن استنتاج أنّ مبادئ مقاصد الشريعة أصبحت جوهر فلسفة أنور إبراهيم السياسيّة ولاهوته العملي. وفي الآونة الأخيرة، في نوفمبر ٢٠١٤م، أشار أنور إلى الإسلام والديمقراطيّة والمقاصد أثناء تقديم المحاضرة الافتتاحيّة لندوة «**الإسلام والديمقراطية: ماليزيا من منظور مقارن**» في مركز الديمقراطيّة والتنمية وسيادة القانون في جامعة ستانفورد. إذ قال:

صحيح أنّه لا تُوجد ديمقراطيّة دون حرّية. ويُشير المنتقدون سريعًا، وبغرض الانتقاد فحسب، إلى أنّ الإسلام يظلّ عند نقطة البداية حين مقارنته بالديمقراطيّة؛ لأنّه حسب رأيهم، لا تُوجد حرّية في الدين. وهذا ببساطة غير صحيح. في الإسلام، تُعَدُّ حرّية العقيدة [حفظ الدين] أحد الأهداف الخمسة العليا للقانون الإلهي، وهي مقاصد الشريعة، إلى جانب حفظ النفس والنسل والعقل والمال (Anwar Ibrahim 2014a, b).

ومن المرجّح تمامًا أن يكون احتضان أنور للمقاصد عائدًا إلى طبيعة ظهورها في الآونة الأخيرة كموضوع نقاش داخل الإسلام السياسي، حيث بدأت دراستها وتطبيقها في القرن العشرين بالتزامن تقريبًا مع فترة ولادة أنور. وفي مقال له نُشر في عام ٢٠١٣ بعنوان «**أهميّة المقاربة المقاصديّة للإسلام السياسي بعد الثورات العربيّة**»، يستشهد حليم راني بكتاب الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور **مقاصد الشريعة الإسلاميّة** (١٩٤٦م) بوصفه أوّل «**مساهمة كبيرة**» (Halim Rane 2013, 496) في بلورة مفهوم المقاصد في العصر الحديث (وهو نصّ يشير إليه أنور في كتابه **النهضة الآسيويّة**). وعلى الرغم من أنّ التعبير الأكثر شهرة للمقاصد مرتبط في معظم الأحيان بأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (المتوفّى عام ١٣٣٨م)، فإنّه يُمكن تتبّع أصل النقاش في الفقه الإسلامي إلى بداية القرن العاشر قبل أن يتمّ تسليط الضوء عليه في كتابات مفكّرين مسلمين معروفين مثل أبي حامد الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١م) الذي قام حسب ما جاء عند محمّد الطاهر الميساوي، بتصنيف المقاصد باعتبارها «**تحقيقًا لخمسة أشياء ضروريّة، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال**» (Mohamed El-Tahir El-Mesawi 2012, 189-214).

أضف إلى ذلك العمل الذي قام به الشاطبي حين تبنّى مفهوم الغزالي في كتابه **الموافقات**، وأضاف إليه طبيعة المقاصد كفلسفة تُجسّد مبادئ كونيّة أكثر منها مجرّد مبادئ إسلاميّة، قائلًا إنّ «**الكلّيات الخمس وإن تفاوتت في المرتبة، فقد استوت في أنّها كلّيات معتبرة في كلّ مِلّة**» (Mohamed El-Tahir El-Mesawi 2012, 189-214).

وبالإضافة إلى ذلك، يذكر الميساوي أنّ أحد العناصر الرئيسة في نظريّة المعرفة عند الشاطبي في الفقه الإسلامي هي الاستفادة من مبادئ المقاصد لأنها تنطبق على «**الحالات الجديدة والأوضاع الجديدة**» (Mohamed El-Tahir El-Mesawi 2012, 189-214). فبالنسبة إلى الشاطبي، كانت الغاية هي الوصول إلى «**كلّيات مقتبسة من الشريعة تُضاهي الكلّيات المقتبسة من الوجود وتستوي معها في العموم والاطّراد والثبوت من غير زوال، والحكم على من سواها من قول أو فعل**»، فتغدو الكلّيات بذلك منفصلة عن كلّ سياق ثقافي ثابت، من أجل أفضل الممارسات الكونيّة المحقّقة للمصلحة. ويذكر الميساوي أنّ نظريّة المعرفة هذه فسحت المجال للمفهوم الإسلامي للاجتهاد («التفكير المستقل») الذي يقول أحمد كاظمي موسوي إنّه كان ضرورة منهجيّة عند محمّد الطاهر بن عاشور في منتصف القرن العشرين (Asham Ahmad 2011, 275)، وأنّ الاجتهاد، على غرار المقاصد، هو ما اختاره أنور في شبابه وسيلة لتعميق البحث عن فهم أكثر ارتباطًا بإيمانه (Anwar Ibrahim 2009a, b, c, d). وبما أنّ الاجتهاد يتعارض في تاريخ الفقه الإسلامي مع التقليد (أو «**التسليم المطلق بالأحكام الفقهيّة لشخص آخر دون معرفة أساسها**») (Encyclopedia Britannica Online)، وإلى جانب ديناميّة الاختيار، فإنّ الطبيعة الكونيّة للمقاصد ذات فائدة للمصلحة، وهي المفهوم الذي يذكر حليم راني أنّ الإسلام السياسي أعاد اكتشافه في أواخر القرن العشرين:

ساهم عمل الشاطبي بشكل أكبر في نظريّة المقاصد من خلال التركيز على مفهوم المصلحة من أجل تجاوز الصرامة التي تفرضها القراءة الحرفيّة للنصوص واعتماد القياس. وتعتمد نظريّة المقاصد عند الشاطبي على استقراء القرآن من أجل تحديد أهداف الآيات القرآنيّة وغاياتها العليا ومقاصدها، والتي يُفهم أنها تحافظ على مصالح الناس في الدنيا والآخرة. ومع ذلك، ومن الناحية العمليّة، لم تلق المقاصد اهتمامًا كبيرًا من

الفقهاء المسلمين وعلماء الشرع في القرون السبعة التي أعقبت الشاطبي (Halim Rane 2013, 494).

ويفترض حليم راني أنّ إحياء الممارسة الأخلاقيّة المرتبطة بالمقاصد في منتصف القرن العشرين كان سببها غير المباشر هو الحكم الاستعماري الأوروبي والحداثة الغربيّة التي خبرتها الأمّة. وردًّا على هذا التحوّل في النموذج، كما ذُكر أعلاه، ظهر جيل من الأحزاب السياسيّة الإسلاميّة التي كانت معادية إلى حدّ كبير للأيديولوجيا الغربيّة، والتي سعت إلى محاربة الهيمنة الاستعماريّة من خلال إقامة دولة إسلاميّة تقوم على الالتزام بالشريعة ككود قانوني. ومع ذلك، ورغم اكتساب هذه الأحزاب شعبيّة كبيرة في الثمانينيّات وأوائل التسعينيّات، تضاءل زخمها في نهاية المطاف (Halim Rane 2013, 490-491). وحول تطبيق الشريعة، ذكر أنور في عام ٢٠١٤م أنّ «**فكرة أنّه يُمكن اختزال الشريعة الإسلاميّة بمجملها في تطبيق الأحكام الجنائيّة والعقوبات هي مقاربة شاذّة انتشرت في العصر الحديث**» (Anwar Ibrahim 2014a, b). وتجاوزًا لأطروحات هؤلاء السياسيّين المسلمين الأوائل، أعاد الجيل الثاني منهم وضع الإسلام بشكل أكثر فاعليّة في سياق كلّ من الحداثة والتعدديّة، وهو ما لقي النجاح إلى حدّ كبير من خلال إعادة اكتشاف قيم الرحمة المتضمّنة في المقاصد وأولويّتها على الجوانب القانونيّة في الشريعة. وقد كتب وليّ نصر في عام ٢٠٠٥م في مجلّة الديمقراطيّة (*Journal of Democracy*)، أنّه يُوافق القول إنّ هؤلاء السياسيّين المسلمين من الجيل الثاني كانوا «**وسيلة لنموّ الديمقراطيّة الإسلامية**»، وبالتالي فقد «**قلّلوا من الادّعاء الإسلامي الكلاسيكي بأنّ الإسلام يأمر بالسعي إلى إقامة دولة الشريعة**» (Seyyed Vali Reza Nasr 2005, 13). وهذا التحوّل في فهم المقاصد وتسهيلها في منتصف التسعينيّات داخل الإسلام السياسي، هو ما لاحظه وتبنّاه أنور الذي كتب في عام ١٩٩٦م في كتابه **النهضة الآسيويّة**:

حتى وقت قريب، كانت نظريّة المقاصد الشرعيّة التي وضعها الفقيه إبراهيم بن موسى الشاطبي قبل حوالي ستّة قرون في كتابه الموافقات، قد طواها النسيان. وقد كان فقهه يقتضي في جوهره إعطاء الأولويّة لتعزيز قيم الإسلام الإنسانيّة والوجدانيّة ذات البعد الكوني والدائم، وذلك على عكس

ما تقتضيه القراءة الحرفيّة والقانونيّة الضيّقة للإسلام السائد باعتباره دينًا جامدًا فقد أهميته (Anwar Ibrahim 1996, 118-119).

ومن خلال هذه القناعات التي ترتكز على تجربته السياسيّة، لاحظ أنور أنّ هذا الفهم للمقاصد وتطبيقاتها أضحى يُلاقي قبولًا متزايدًا داخل المجتمع الديني في جنوب شرق آسيا، وخاصّة في إندونيسيا، وهذا التطوّر في المنطقة (إلى جانب تركيا)، هو ما سيُوثّقه حليم راني بعد عشرين عامًا تقريبًا. يرى حليم أنّ المنطقة شهدت «**تطوير الجيل الثاني من الأحزاب الإسلاميّة لبرامج سياسيّة شاملة استهدفت دوائر واسعة ومتنوّعة، وشدّدت على القيم والمبادئ والأهداف الإسلاميّة**» (Halim Rane 2013,491). وفي الواقع، يمكن للمرء أن يجادل بالقول إنّ أنور بالرغم من كونه بلا شكّ أحد أبرز شخصيّات الجيل الثاني من السياسيّين المسلمين، فإنّ منهجه الحاسم في هذا المجال، سبق أن بدأ في التبلور بالفعل منذ منتصف سبعينيّات القرن الماضي، وهو ما يتّضح من خلال قيادته الناجحة لحركة الشباب المسلم في ماليزيا. وقد صرّح عثمان بكر، الذي درس مع أنور في معهد كوالا كنغسر الماليزي واشتغل معه في حركة الشباب المسلم في ماليزيا أمينًا عامًّا للمنظّمة من ١٩٧٧ إلى ١٩٨١م، للمؤلّف بأنّ قيادة أنور لحركة الشباب المسلم في ماليزيا في السبيعينيّات:

لم تكن إيديولوجيّة، بمعنى أنها لم تكن تتوافق مع تيّار فكري أو فلسفي بعينه بل كانت منفتحة، وهذا الانفتاح هو ما ساهم في تطوير أنور في ذلك الوقت. وقد حاول هو نفسه تحديد هويّته، في ارتباطه بقادة الحركات الإسلاميّة من جميع الأصناف. فقادة حركة الشباب المسلم في ماليزيا. . . قرؤوا كتابات عن الإسلام كتبها علماء وقادة مسلمون من أطياف متعدّدة. . . ومن هذا الانفتاح تعلّمنا أشياء كثيرة (Osman Bakar 2009).

وهكذا، فإنّ أوّل بروز علني لما أسماه جون إسبوزيتو (John Esposito) وجون فول (John Voll) «**قبول أنور رسالة إسلاميّة أكثر كونيّة**» (Esposito and Voll 2001, 188) كان من خلال تشكيل حركة الشباب المسلم في ماليزيا. ذلك أنّ أنور كما يقول المؤلّفان «**بدأ حياته السياسيّة ناشطًا في الحركة للتأكيد على حقوق الملايو وهويّتهم**» قبل أن يُصبح «**أحد أهمّ أبعاد رؤية أنور**

للدّين، **هو قبوله طبيعة التشكّل الديني والعرقي المتنوّع في ماليزيا**» (Esposito and Voll 2001, 188). وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ جوديث ناغاتا (Judith Nagata)، التي كتبت عن حركة الشباب المسلم في ماليزيا في ذروة نفوذ الجماعة في كتابها **إعادة إحياء الإسلام الماليزي**، تعتقد أنّ حركة الشباب المسلم في ماليزيا كانت خالية من التعصّب العرقي (أو الديني) (Nagata 1984, 95)، كما خلص وليّ نصر في كتابه **اللفياثان الإسلامي: الإسلام وصنع سلطة الدولة** (Seyyed Vali Reza Nasr 2001, 91-92)، إلى أنّ قدرة أنور على التفكير بشكل تعدّدي في أوائل سبعينيّات القرن الماضي قد وضعته في رتبة أعلى ممّن كانوا يعتنقون نوعًا من الإسلام أكثر تطرّفًا. لقد كان أنور إبراهيم في طليعة كلّ من الحزب والحركة في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين، واستخدم الطبيعة الأخلاقيّة والكونيّة للمبادئ الإسلاميّة الموجودة في المقاصد بطريقة تُسهم بشكل إيجابي في إيجاد إطار سياسي أممي، بدلًا من نبذ الإسلام أو حرمان ذلك الإطار ممّا يُمكن أن يُسهم به الإسلام.

أنور والسياسة المعاصرة

على المستوى العملي،ممّ تتكوّن النظريّة السياسيّة الإسلاميّة عند أنور إبراهيم إذن؟ قاد البحث كاتب هذه السطور إلى تحديد قناعتين أساسيّتين: تعبير أنور عن الإسلام من حيث صلته أوّلًا بالديمقراطيّة وثانيًا بالتعدديّة. وفي ما يتعلّق بالإسلام والديمقراطيّة، فقد تبنّى أنور طوال العقدين الماضيين مقاربة معياريّة للديمقراطيّة في إطار الممارسة الإسلاميّة، حيث يعرض أوّلًا ما يعتقد أنّه الموقف السائد حول مصطلح «الديمقراطيّة الإسلاميّة» الذي يرى أنّه يحمل تضادًّا، قبل أن يقوم بدحض هذا الافتراض من وجهتي نظر كلّ من الفقه الإسلامي والسياسة المعاصرة. وبهذا، فإنّ أنور، وعلى غرار الاقتباس السابق من خطابه في جامعة ستانفورد، كان في الغالب يصوغ خطاباته حول الإسلام السياسي في عبارات شبيهة بما جاء في خطابه عام ٢٠١٠م في واشنطن العاصمة بعنوان «**الإسلام والديمقراطيّة في جنوب شرق آسيا**»:

الفكرة السائدة هي أنّ الإسلام والديمقراطيّة في الأساس على طرفي

نقيض. يُقال أو يزعم البعض، إنّه إذا كانت الديمقراطيّة تُحَرِّرُ فإنّ الإسلام يُكبّل؛ والديمقراطيّة تُنقذ الناس من عبوديّة الطغيان والإسلام يُعيدهم إليها. كما يقولون أيضًا إنّ الديمقراطيّة تُحَرِّرُ من خلال منح حرّية الضمير بينما الإسلام يستعبد من خلال فرض صلابة أيديولوجيّة وسلب الناس فرديّتهم وإرادتهم الحُرّة. وكما لو أنّ هذا الأمر على علّاته لا يكفي، يُقال لنا إنّ الديمقراطيّة تمنحنا الكرامة، بينما يُعطينا الإسلام العنف والإرهاب (Anwar Ibrahim 2010a, b).

ومن الناحية اللاهوتيّة، حاول أنور تفكيك الفكرة القائلة إنّ مبادئ الديمقراطيّة نشأت خلال فترة التنوير الغربي، وبالتالي فهي خصيصة السياق التاريخي (sitz im leben) للقرنين السابع عشر والثامن عشر وتطوّراتهما الغربية اللاحقة. وفي كثير من الأحيان وعلى مرّ السنين، أشار أنور إلى كتابات جون لوك (١٦٣٤ ـ ١٧٠٤)، وعلى وجه الخصوص كتابه **مقالتان في الحُكم المدني** (١٦٨٩م)، حيث ينصّ لوك على أنّ:

كلّ إنسان يُولد مع حقّ مزدوج. أوّلًا: الحقُّ في حُرّية شخصه إذ لا سُلطة عليه من أيّ إنسان آخر؛ بل ينبع تصرّفه الحرّ من ذاته. وثانيًا: الحقُّ قبل أيّ إنسان آخر في أن يرث مع إخوته أملاك أبيه (Anwar Ibrahim 1996, 52-53).

ونظرًا لتوافق هذه المبادئ بشكل كامل مع المطالب الأخلاقيّة الخمسة لمقاصد الشريعة، فقد خَلُصَ أنور إلى أنّ الفكر الفلسفي الإسلامي فيما يتعلّق بالحكم الأخلاقي والإنساني قد سبق ما ذكره في عام ٢٠٠٦ حول «**المُثُل العليا لجون لوك التي سيتمّ شرحها لاحقًا بعد قرون**» (Anwar Ibrahim 1996, 52-53). وقد سبق لأنور أن قارن أيضًا في عام ٢٠١٤ التشكّل الأخلاقي للمقاصد مع إقرار الحقّ الطبيعي (أو الحقوق غير القابلة للتصرّف) في «**الحياة والحرّية والسعي نحو تحقيق السعادة**» على النحو المحدّد في إعلان استقلال الولايات المتّحدة الأمريكيّة. فباعتماد حقوق الإنسان من حيث علاقتها ببداية التجربة السياسيّة الأمريكيّة في القرن الثامن عشر، قام أنور بتشبيه أخلاقيّاتها على أنها مماثلة لفهمه لمقاصد الشاطبي في القرن الرابع عشر (Anwar Ibrahim 2014a, b). وعلى نطاق أوسع، صاغ أنور مبادئ الحُكْم الرشيد هذه في إطار السرديّة الكبرى للفقه الإسلامي الشامل. ففي

حديثه عن الإسلام السياسي، غالبًا ما يشير أنور إلى حجّة وداع الرسول («**أيّها الناس، إنّ دماءكم وأعراضكم حرامٌ عليكم إلى أن تلقوا ربّكم كحُرْمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا**») باعتبارها تأسيسًا لغيريّة تُشجّع «**المطالب الأخلاقيّة للإسلام**» المتّصلة بالحكومة التمثيليّة (Anwar Ibrahim 2014a, b). وبالإضافة إلى ذلك وفي مناسبات عديدة، سلّط أنور الضوء على تجربة العالم المسلم في القرن التاسع عشر رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣م)، حيث يروي أنّه زار باريس في بدايات القرن التاسع عشر واكتشف أوجه التشابه بين تعريف التنوير الغربي لـ«الحرّية» وكلمة «العدل» العربيّة. وباستخدام هذين المثالين لقُدسيّة الحياة البشريّة والاستقلال البشري، أعلن أنور عن تشكّل الديمقراطيّة كمعيار للإسلام وأنّها «**إحدى الصفات الإلٰهيّة في الإسلام وكانت مدار اهتمام كبير عند العلماء والفقهاء المسلمين منذ زمن سحيق**» (Anwar Ibrahim 2009a, b, c, d). ومن ثمّ، نجد في فقه أنور قاعدة كثيرًا ما يُشير إليها باسم «**سيادة القانون**» (Anwar Ibrahim 2006) أو «**مؤسّسات المجتمع المدني**» (Wajahat Ali 2010).

ثانيًا: على غرار إشارات حليم راني إلى إندونيسيا وتركيا، فإنّ أنور أشار هو أيضًا مرارًا وتكرارًا وعلى مرّ السنين إلى هاتين الدولتين باعتبارهما مثالين للتوافق الفعلي بين الإسلام والديمقراطيّة. ففي عام ٢٠٠٧م، قال إنّهما «**يُنظر إليهما على نطاق واسع كحالة اختبار تُبرز الانسجام بين السياسة الإسلاميّة والديمقراطيّة**» (Anwar Ibrahim 2007)، حيث كان عليهما تجاوز فترات من العلمانيّة أو من الحكم العسكري، وكان لكلتيهما تاريخ حديث العهد بالالتزام التامّ بالمبادئ الديمقراطيّة (إندونيسيا في عام ١٩٩٨م وتركيا في عام ٢٠٠٢)، كما خلقت كلتاهما فضاءً يستوعب تُراثه الإسلامي في العمليّة الديمقراطيّة، ولم يُجْبَر أيّ منهما على التحوّل إلى الديمقراطيّة بحكم فرضه الغرب. وفي عام ٢٠٠٩م، صرّح أنور في القاهرة بأنّ هاتين الدولتين كانتا مثالًا «**رأينا فيه المسلمين، حين أُتيحت لهم الفرصة، يدلون بأصواتهم لدعم الحكومات التي تُعيد لهم الحرّية وتميل إلى خدمة الصالح العامّ وتتبع سياسات اقتصاديّة أكثر عدلًا وإنصافًا**» (Anwar Ibrahim 2009a, b, c, d). وفي أواخر عام ٢٠١٤، واستنادًا إلى الديناميّة السياسيّة للربيع العربي، وخلال خطاب رئيس في «المنتدى

العالمي للديمقراطيّين المسلمين» في ماليزيا، استشهد أنور بإندونيسيا وتركيا كمثالين على إسلام سياسي «**يُمكن النظر إليه بوصفه أكثر تشريفًا من حيث تطبيق مبادئ الحكم الرشيد... والديمقراطيّة النابضة بالحياة**» (Anwar Ibrahim 2014a, b). وبهذا، ودعمًا لقضيّة أنور التي تدعو إلى «**الديمقراطيّة الإسلاميّة**»، يقول سفين ألكسندر شوتمان (Sven Alexander Schottman) (وهو ينسب الفضل إلى أنور في إدخال هذا المصطلح في كتابه **الإسلام ومسألة الإصلاح**) إنّ «الديمقراطيّة الإسلاميّة» معياريّة وقابلة للتطبيق في المجتمع المعاصر على حدّ سواء؛ لأنّها:

تعترف بأنّ التفسير الشامل للقيم المجتمعيّة الإسلاميّة يشمل تطبيق القيم والمبادئ الدينيّة على مستوى الدولة. لكنّها ترفض الدعوات لإقامة نظام «ثيوقراطي». وبدلًا من ذلك، ينظر مؤيّدوها إلى النظام الديمقراطي الليبرالي باعتباره تجسيدًا للدولة الإسلاميّة المثاليّة، مستخدمين القيم الاجتماعيّة الواردة في الشريعة الإسلاميّة والفقه كحجج لإضفاء المزيد من الديمقراطيّة على النظام الحالي (Barlow et al. 2008, 46-47).

وبعد قناعاته الواضحة للتوافق بين الإسلام والديمقراطيّة، يأتي المبدأ الثاني الذي تمّ التأكيد عليه في أيديولوجيا أنور، وهو مبدأ التعدديّة. ويُمكن تقسيم أفكاره حول هذه المسألة إلى إطارين مرجعيّين: فهم أنور للتعدديّة في سياق الإسلام، وفهمه للتعدديّة في سياق السياسة (على وجه التحديد، السياسة الماليزيّة). وبشكل عامّ، يمكن اعتبار حياة أنور المبكّرة مجالًا خصبًا للتسامح مع وجهات النظر المخالفة له. وقد سعت النظرة العامّة الموجزة عن حياته في هذا الفصل إلى تسليط الضوء على الطبيعة التعدديّة لتربيته ونضجه وبيئته. فبقدر ما كانت بيئته، شمل عالم أنور التعدديّة العرقيّة والدينيّة للملايو، وطبيعة الانتقال من الحكم الاستعماري إلى الاستقلال في ماليزيا ما بعد الحرب العالميّة الثانية، والانتقال السياسي الحديث والمستمرّ من الشيوعيّة إلى التعدديّة. وبالنسبة إلى نشأته ونضجه، فقد ساهم في ذلك التنوّع بين الثقافات في منطقته، بينانغ؛ والتأثير التربوي غير الرسمي لوالديه؛ والتعليم الرسمي الذي وفّره معهد كوالا كنغسر الماليزي في سنوات تكوينه؛ ونشاطه متعدّد الأوجه داخل السياسة، والذي شمل من هم خارج الحكومة القائمة في ذلك الوقت

(من ناحية، حركة الشباب المسلم في ماليزيا، ومن ناحية أخرى، ڤاكتن رعيت) ومن صاروا لاحقًا ضمن الحكومة القائمة (المنظّمة الوطنيّة الملاوية المتّحدة وائتلافها، تحالف الجبهة الوطنيّة).

وفي ما يتعلّق بأنور والتعدديّة والإسلام، يقول اسبوزيتو وفول إنّه بحلول منتصف التسعينيّات أصبحت المفاهيم الإسلاميّة لأنور أكثر «**كونيّة وشموليّة**» (Esposito and Voll 2001, 191) وأنّها تشكّلت بالتحديد ضمن سياق الازدهار الاقتصادي والثقافي الآسيوي في ذلك الوقت. وقد صرّح أنور في كتابه **النهضة الآسيويّة** بأنّ رؤية المنطقة للقرن الحادي والعشرين تتمثّل في «**المساهمة بشكل حاسم في تقدّم الحضارة الإنسانيّة**» (Esposito and Voll 2001, 193)، وهي رؤية تُوجب على الآسيويّين تبنّي «**تسامح متجاوز**» لتنوّعها. وقد كان هذا الـ«ماجاراكات مدني» (*masyarakat madani*)، أو «المجتمع المدني»، الذي يعكس تنوّع كلّ من آسيا وماليزيا، يمثّل تعدديّة كانت حسب أنور مخلصة لمبادئ الإسلام، بحيث أضحت «**مفتاح فهمه للدور العالمي المستقبلي للإسلام وآسيا**» (Esposito and Voll 2001, 196). وقد كانت العبارة الأكثر وضوحًا عند أنور في ذلك الوقت هي «الكونفيفنسيا» (*convivencia*) (أي: التعايش)؛ أي: فترة العصور الوسطى في إسبانيا حيث عاش المسلمون واليهود والمسيحيّون بشكل مترابط. وقد بدأ أنور باستخدام عبارة «الكونفيفنسيا» في كتابه **النهضة الآسيويّة**، وهو مصطلح سيعود إليه مرّات أخرى خاصةً بعد خروجه من السجن في عام ٢٠٠٤م ليستخدمه كمثال على إمكانيّة التعايش السلمي في العالم المنقسم بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر. وبحلول أواخر عام ٢٠٠٠م، قدّم أنور نظرته العالميّة الشاملة التي تعتبر الإسلام دعوة للقيم الكونيّة. وبهذا، فإنّ أنور لم يكتف بوضع الإسلام على قدم المساواة مع الأديان الأخرى في تبجيله الحرّية الإنسانيّة (التي صنّفها في عام ٢٠٠٩م قيمة كونيّة «**تشترك فيها جميع الأديان**») (Anwar Ibrahim 2009a, b, c, d)؛ بل تجاوز ذلك حين قال في عام ٢٠١٠ إنّ الحقيقة الفريدة والسامية لجميع الأديان هي: «**إِنَّا للهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**»(*) (Anwar Ibrahim 2010a, b).

(*) ما بين المزدوجين هي الآية ١٥٦ من سورة البقرة. (المترجم).

وفي سياق السياسة، يُعَدُّ اقتحام أنور العلاقات الدوليّة في أوائل سبعينيّات القرن الماضي (من خلال المجموعات الدوليّة الموثوقة) نقطة ثابتة لبيان انخراطه الدولي في التعدديّة السياسيّة. وبالإضافة إلى ذلك، فقد كان من المبادئ الأساسيّة في كتابه **النهضة الآسيويّة** ضرورة وجود علاقة متسامحة ومحترمة ومتبادلة بين الثقافات، وهو ما اختار أن يُطلق عليه اسم «**الحوار الحضاري**». ومع ذلك، فإنّ أكبر بصمة في التوجّه السياسي التعدّدي لأنور قد تكون في «الريفورماسي» (*Reformasi*)؛ أي: حركة الإصلاح والتغيير السياسي التي لا يزال يتردّد صداها باعتبارها تيّارًا معارضًا من الماليزيّين الذين اتّحدوا للاحتجاج على السياسات الطائفيّة للحكومة والدعوة إلى مزيد من الحرّية والتمثيليّة. وعلى الرغم من أن أنور كان مسجونًا خلال هذه الفترة، فإنّ تأثيره كان قويًّا في إنشاء أوّل بديل جدّي وغير طائفي في البلاد للائتلاف الحاكم. وما إنْ أُطلق سراحه، حتى طبعت زعامة أنور المحوريّة في ڤاكتن رعيت التاريخ الوطني للانتخابات العامّة في عامي ٢٠٠٨ و٢٠١٣م حين تمكّن من خلق مساحة جديدة لحزب معارض داخل نظام حقيقي مكوّن من حزبين متنافسين. وفيما يتعلّق بالبيئة السياسيّة المتعدّدة الأعراق والأديان في ماليزيا، فقد واصل أنور في عام ٢٠١٤م الترويج لفكرة أنّ المفاهيم الكونيّة، مثل تلك الموجودة في المقاصد، يمكن أن تكون «**أرضيّة مشتركة قائمة على الأخلاق من شأنها أن تُعزّز تلاحم الجماعات على اختلاف عقائدها**» (Anwar Ibrahim 2014a, b). وباستشهاده بنظريّة جون رولز (*John Rawls*) (١٩٢١ ـ ٢٠٠٢م) حول «الإجماع التقاطعي» الذي يتوافق فيه المواطنون المختلفون في رؤاهم للعالم مع من يختلف عنهم من خلال اتّفاق مشترك على مبادئ أخلاقيّة (Wenar 2013)، فإنّ أنور يعتقد أنّ الديمقراطيّة داخل التعدديّة «**تتطلّب تقديم تنازلات، وعلى الجماعات الحاملة لبرامج ووجهات نظر متخالفة الدخول في حوار مع استبعاد الخلافات الآنيّة**» (Anwar Ibrahim 2014a, b). ولا يحتاج المرء إلى النظر إلى أبعد من قيادة أنور لڤاكتن رعيت لكي يرى هذه الفكرة مُطبقة، فبينما كان الحزب الإسلامي الماليزي يُؤيّد بقوّة تطبيق الحدود الشرعيّة، كان العكس صحيحًا بالنسبة للحزب غير الإسلامي (حزب العمل الديمقراطي)، والحال أنّ كليهما كان جزءًا من تحالف ڤاكتن رعيت.

خاتمة

في الختام، ما الذي يمكن استخلاصه من منظور أنور حول عقيدته الإسلاميّة وتعبيره عنها في إطار بيئة تعدديّة كونيّة في القرن الحادي والعشرين؟ يمكن تقسيم هذا إلى ثلاثة أجزاء تتعلّق بطبيعة القيم الإسلاميّة الأساسيّة عند أنور إبراهيم من حيث هي: عمليّة، وكونيّة، وديمقراطيّة.

أوّلًا: يمكن وصف التصنيف الإسلامي لأنور بأنّه تطبيق عملي للإسلام يتبع «روح الشريعة» المعبّر عنها في الكلّيات الخمس للمقاصد أكثر منه «الشريعة الحرفيّة» أو الإفراط في التركيز على تعريف صارم للشريعة وإقامة دولة إسلاميّة. إلى ذلك، صرّح عثمان بكر في عام ٢٠١١ بأنّ «**الشريعة دون بُعدها الكوني، وخاصّةً دون مقاصدها، ستفقد الكثير من جاذبيّتها كنظام أخلاقي قانوني يتجاوز الزمان والمكان وبوصفه آخر شريعة إلٰهيّة منزّلة للبشريّة**» (Osman Bakar 2011, 288).

إنّ وصف حليم راني للجيل الأوّل والثاني من السياسيّين المسلمين في القرنين العشرين والحادي والعشرين، يُحدّد بوضوح هذين النهجين في مسألة تطبيق الشريعة. ففيما يتعلّق بالجيل الأوّل المستند إلى حرفيّة الشريعة، قام محمّد عبد المقتدر خان في مقاله المنشور عام ٢٠٠١ بعنوان «**الفلسفة السياسيّة للصحوة الإسلامية**» بتصنيف هذا النهج على أنّه «**تقليد أعمى وجمود مؤسّسي**» (Muqtedar Khan 2001, 213) غَلَبَا على وظيفة الشريعة. وقد عبّر أنور في عام ٢٠١٠م، وهو بلا شكّ رائد فلسفة الجيل الثاني من السياسيّين المسلمين منذ سبعينيّات القرن الماضي، عن قناعته بأن النهج العقائدي الإسلامي الصحيح يجب أن يكون هو النهج الذي يتطوّر. وحين قال إنّ «**الشريعة لم تكن أبدًا قالبًا حجريًّا**»، فإنّه كان يدعو إلى اتّباع نهج دينامي من أجل «**تحقيق المبادئ الأبديّة للوحدة الإلٰهيّة التي تنبع بدورها من القوانين الإلٰهيّة**»، مذكّرًا بالمقابل بأنّ الجمود الإيديولوجي ما يزال موجودًا في الإسلام ويظلّ «**حجر عثرة أمام التقدّم والإصلاح**» (Anwar Ibrahim 2010a, b). وكما فعل الشاطبي في فهم المقاصد عن طريق استقراء القرآن وتطبيق حقيقتها خارج السياق الثقافي مع استخدام الاجتهاد، كذلك فعل أنور. ففي كتابه **الإسلام والغرب: أصوات الحوار الإسلامي**، صرّح إسبوزيتو وفول في عام ٢٠٠٠م بأنّ «**الإسلام في نظر**

أنور هو في الأساس دين براغماتي تكمن قوّته وديناميّته الحقيقيّة في تجدّده المستمرّ عن طريق الاجتهاد» (Esposito and Voll 2003, 620). ومن ثمّ، فإنّ هذه القوّة الديناميّة المجدّدة والإحيائيّة للاجتهاد، هي ما يرى عبد المقتدر خان أنّها كفيلة «بإعادة إحياء المعتقدات الإسلاميّة من خلال وضعها في سياقاتها ـ عن طريق ربط الإسلام بالظروف الوجوديّة المباشرة للمسلمين» (Muqtedar Khan 2001, 212)، وهذا أساس فهم أنور البراغماتي للطبيعة الفقهيّة العمليّة للإسلام المرتبط بروح المقاصد في القرن الحادي والعشرين.

ثانيًا: أظهر أنور باستمرار الطبيعة الكونيّة والفعّالة لأخلاقيّات الإسلام المتعلّقة بالكلّيات الخمس للمقاصد. ففي ماليزيا على سبيل المثال، ذكر روبرت هانت (Robert Hunt)، في مقاله المنشور عام ٢٠٠٩م بعنوان «**هل يمكن للمسلمين الانخراط في الحوار بين الأديان**»، أنّه كان لأنور دور محوري في تعزيز الحوار الذي «**تظهر فيه سرديّة جديدة اتبعها المسلمون الملايو**» (Hunt 2009, 604) منذ أوائل السبعينيّات.

ويُصرّح هانت بأنّ هذه السرديّة الجديدة تبدو قابلة لواقع أنّ هويّة الملايو المسلم لا ينبغي أن تتشكّل فحسب في علاقة بحقيقة التعدديّة الدينيّة في ماليزيا؛ بل كذلك في علاقة بالدّور الذي لعبته الجماعات العرقيّة والدينيّة الأخرى في خلق السرديّة الماليزيّة التي يجب أن تكون سرديّة الملايو المسلم جزءًا منها. ويبدو أنه مع السعي لتحقيق هويّة إسلاميّة موجّهة نحو تحقيق الديمقراطيّة المتساوية والعدالة الشاملة، أنّ هويّة ملايو مسلمة بصدد التشكّل حاليًّا، وهو ما سيسمح للمسلمين بالمشاركة في حوار بين الأديان حول قضايا تهمّ جميع مواطني مجتمع متعدّد الأديان (Hunt 2009, 604).

وهكذا، فإنّ قصّة أنور واعتناقه المتدرّج الشخصي والسياسي للتعدديّة، وتجذّر ذلك في فهمه للإسلام على ما يذكر إسبوزيتو وفول، تعكس «**تغيّر الاتّجاه السائد للسّياسات والهويّات الماليزيّة**» (Esposito and Voll 2003, 618)، وهو التغيّر الذي ظلّ نشطًا إذا ما استندنا إلى تحليل ما بعد الانتخابات العامّة لعام ٢٠١٣م (Lau 2013). وعلاوة على ذلك، وبما أنّه كان يمثّل زعامة مجتمعيّة داخل الإسلام الماليزي في سبعينيّات القرن العشرين فيما يتعلّق بالسياسة الماليزيّة، يصف المؤلّفان أنور بأنّه «**قوّة مهمّة في إحداث**

تلك التغيّرات، وهو «مفكّر نشط شبه نموذجي» يُعبّر بوضوح عن مفاهيم ونماذج جديدة ويستجيب للدّور الكلاسيكي للمفكّر في أوقات التغيّرات التاريخيّة العظيمة» (Esposito and Voll 2003, 618).

وبالإضافة إلى سرديّة الإسلام في علاقته بالثقافة الملاوية/الماليزيّة، ساهم أنور في تحفيز الحوار داخل المجتمع الإسلامي الدولي السابح في بحر التقلّبات الثقافيّة والدينيّة للقرن الحادي والعشرين. فمن ناحية أولى، كان أنور صوتًا مهمًّا في السرديّة الساعية إلى فهم ودمج ومواءمة كل من التغيّر التكنولوجي والثقافي في إطار رؤية إسلاميّة للعالم. فإلى جانب رئيس الوزراء مهاتير محمّد (وبدرجة أقلّ، رئيس الوزراء عبد الله بدوي)، نظر أنور إلى التغيير على أنّه فرصة أكثر منه تهديدًا، وهذا على غرار مفكّرين مسلمين بارزين آخرين مثل جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧م) ومحمّد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) ورشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م). ومن ناحية أخرى، وخاصّة في القرن الحادي والعشرين بعد الحادي عشر من سبتمبر، سعى أنور إلى تشارك القيم الاجتماعيّة السياسيّة الإسلاميّة في السرديّة التي أصبحت في جزء كبير منها، ملكًا للإنسانيّة جمعاء. وبالتالي، فإنّ فكرته حول هذه السرديّة العالميّة تستند إلى كلّيات: عالميّة الإنسانيّة وأديانها، وكلتاهما، في تفكيره، تُقدّر المبادئ الكونيّة المشتركة للحرّية والعدالة والكرامة الإنسانيّة بوصفها المكوّنات الأساسيّة للمقاصد. وأخيرًا، وفي مجال الحوار الإسلامي الدولي، كان أحد المجالات التي نشطت فيها زعامة أنور هو مساهمته في سرديّة الإسلام السياسي من حيث صلته بالحكم الديمقراطي. وفي هذا المجال، كان أنور ثابتًا في التزامه بتجسيد قيمه الأساسيّة المتجذّرة في عقيدته الإسلاميّة، على المستوى العالمي. وفي إطار هذه السرديّة الناشئة، بدأت قيمة الإسلام الكليّة والبراغماتيّة المتجذّرة في المقاصد، اندماجها داخل السياسة العالميّة. ويقول روبرت هيفنر (Robert Hefner) إنّ هذا قد تحقّق من خلال التغيّرات التي حدثت في المجتمع البشري في القرن العشرين (أي: الانتقال من مجتمع زراعي إلى مجتمع حديث)، حيث أدّى هذا التحوّل إلى ظهور رغبة في «**نظام عامّ أكثر حرّية وأكثر مساواة**»، وهو نظام يتوجّه فيه الديمقراطيّون المسلمون إلى «**دينهم لتوفير بعض المصطلحات لهذه الأخلاقيّة العامّة الجديدة**» (Hefner 2001, 495, 499). ويُوافق وليّ نصر

على هذا الرأي ويصرّح بأنّ القيم مثل «**الأخلاقيّات والفضيلة والأسرة والحقوق والعلاقات الاجتماعيّة والتجارة**» (Seyyed Vali Reza Nasr 2005, 14) أصبحت في سرديّة الإسلام والسياسة الديمقراطيّة، وسيلة لتحقيق غاية؛ بل أضحت حسب عبد المقتدر خان، وجهة نظر تُمثّل جوهر فلسفة أنور الدينيّة والسياسيّة: الديمقراطيّة كعامل محفّز لتأسيس تصوّر أنور إبراهيم للدّولة الإسلاميّة؛ أي: الدولة التي تتمثّل في «**نظام عادل وأخلاقي وفاضل**» لجميع مواطنيها (Muqtedar Khan 2001, 221). وبالنسبة لهذه الفلسفة، قام عبد المقتدر خان (٢٢١، ٢٠٠١) بإدراج أنور ضمن ممثّليها المعاصرين مثل رئيس الوزراء التركي السابق نجم الدين أربكان (١٩٣٦ ـ ٢٠١١) والتونسي راشد الغنّوشي (١٩٤١ ـ . . . . .) والسوداني حسن الترابي (١٩٣٢ ـ . . . . .)، في حين شبّهه إسبوزيتو وفول بالإندونيسي عبد الرحمٰن وحيد (١٩٤٠ ـ ٢٠٠٩) والرئيس الإيراني السابق سيّد محمّد خاتمي (١٩٤٣ ـ . . . . .). ذلك أنّ القاسم المشترك لهؤلاء مع أنور هو أنّ:

جميعهم (أثبتوا) أنه لا يُوجد إسلام أو مجتمع مسلم جوهراني أو جامد. فقد يتقاسم الجميع إيمانًا مشتركًا، ويعبّرون أحيانًا عن رؤية كونيّة مستوحاة من الإسلام، وقد يستخدمون الإسلام كمصدر للشرعيّة والتعبئة. ومع ذلك، فإنّ رؤاهم وأهدافهم واستراتيجيّاتهم تُشكّلها سياقات تاريخيّة واجتماعيّة سياسيّة بقدر ما يُشكّلها الإيمان (Esposito and Voll 2003, 638).

فإذا ما عدنا إلى الوراء، نجد أنّه في حين كان الجيل الثاني من السياسيّين المسلمين يُواجه الإيديولوجيا السياسيّة لنهايات القرن العشرين، كان وليّ نصر يُصرّح بأنهم خلقوا إرثًا احتضن الطبيعة العمليّة والكونيّة للمقاصد من خلال «**اعتماد برامج انتخابيّة ناجعة، وائتلافات حاكمة مستقرّة لخدمة المصالح الفرديّة والجماعيّة ـ الإسلاميّة والعلمانيّة ـ داخل ساحة ديمقراطيّة يحترمون حدودها وقد يفوزون بها أو يخسرونها**» (Seyyed Vali Reza Nasr 2005, 13-16). وبينما يستمرّ العالم الإسلامي في التصدي للتعبير عن إيديولوجيّة سياسيّة بنّاءة في بداية القرن الحادي والعشرين (كما عبّرت عن نفسها ببزوغ الربيع العربي)، يعتقد حليم أنّ المقاصد، التي التزم بها أنور إبراهيم لأكثر من نصف قرن، قد تكون أفضل طريق لمسيرة الإسلام السياسي نحو التقدّم، إذ يقول:

استجابة للمطالب الموجّهة إلى الأحزاب السياسيّة الإسلاميّة الناشئة في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بوجوب احترام القيم والمبادئ الإسلاميّة وتجسيدها من خلال وضع سياسات تُحقّق الحكم الرشيد والنموّ الاقتصادي وفرص التشغيل وحماية الحقوق والحريّات الأساسيّة، فإنّ منهج المقاصد هو ما يجب أن يكون الأكثر اعتناقًا (Halim Rane 2013, 520).

ولذلك، ومنذ أن فهم أنور إبراهيم مقاصد الشريعة من خلال تطوّره الروحي والسياسي والتحوّلات السياسيّة التي هزّت ماليزيا ما بعد الاستعمار وعالم ما بعد الحادي عشر من سبتمبر، فإنّه غدا مثالًا للحداثة الإسلاميّة، وهو ما سعى هذا الفصل إلى بيانه.

البيبليوغرافيا

1 - Allers, Charles. 2013. **The Evolution of a Muslim Democrat: The Life of Malaysia's Anwar Ibrahim**. New York: Peter Lang Publishers.

2 - Anwar Ibrahim. 1974. Problems and Changing Role of Malaysian Youth. In **Trends in Malaysia** II, ed. Mun Cheong Yong, 75-87. Singapore: University Press for ISEAS.

3 - ________. 1996. **The Asian Renaissance**. Singapore: Times Books International.

4 - ________. 2006. Universal Values and Muslim Democracy. *Journal of Democracy*, 17(3): 5-12. http://www.journalofdemocracy.org/articles/gratis/Ibrahim-17-3.pdf. Accessed 21 Feb 2009.

5 - ________. 2007. A Test for the West in Turkey. *Washington Post*, July 6.

6 - ________. 2009a. *Democracy and Diversity in a Global Perspective*. Speech, Melbourne, Australia. December 4.

7 - ________. 2009b. *Keynote Address*. Speech, Cairo, Egypt, 56th Congress of Liberal International. October 30.

8 - ________. 2009c. Opening address by Anwar Ibrahim at the *L'Institut Francais des Relations Internationals* Conference-Debate on 'Islam and the West after George Bush,' in Paris, chaired by Michel Camdessus. June 3.

9 - ________. 2009d. *Interview by Charles Allers*. September 27. Berkeley, CA.

10 - ________. 2010a. *Religion and Pluralism in a Divided World*. Public lecture, London, England, London School of Economics. March 18.

11 - ________. 2010b. *Islam and Democracy in Southeast Asia*. Speech, Washington, DC, Woodrow Wilson International Center for Scholars. June 24.

12 - ________. 2014a. *World Forum for Muslim Democrats*. Keynote speech, Petaling Jaya, Malaysia. November 3. https://www.youtube.com/watch?v=itVLjvl_ J1A. Accessed 15 Dec 2014.

13 - ________. 2014b. *Islam and Democracy: Malaysia in Comparative Perspective*. Keynote address, Stanford University, Palo Alto, California, Center for Democracy, Development and the Rule of Law. November 20.

14 - Asham Ahmad. 2011. Moderation in Islam: A Conceptual Analysis of *WasaOiyyah*. *TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World* 4: 29-46.

15 - Barlow, Rebecca, Kylie Baxter, and Ben Macqueen. 2008. **Islam and the Question of Reform**. Melbourne: University Publishing.

16 - Esposito, John L., and John O. Voll. 2001. **Makers of Contemporary Islam**. Oxford: Oxford University Press.

17 - ________. 2003. Islam and the West: Muslim Voices of Dialogue. *Millennium-Journal of International Studies* 29(3): 613-639.

18 - Halim Rane. 2013. The Relevance of a Maqasid Approach for Political Islam Post Arab Revolution. *The Journal of Law and Religion* 28: 489-520.

19 - Hefner, Robert W. 2001. Public Islam and the Problem of Democratization. *Sociology of Religion* 62(4): 491-514.

20 - Hunt, Robert. 2009. Can Muslims Engage in Interreligious Dialogue? A Study of Malay Muslim Identity in Contemporary Malaysia. *The Muslim World* 99(4): 581-607.

21 - Lau, Leslie. 2013. In BN Win Najib Faces Tug-of-War Between Two Malaysias. *The Malaysian Insider*, May 6. http://www.themalaysianinsider.com/malay- sia/article/in-bn-win-najib-faces-tug-of-war-between-two-malaysiası. Accessed 6 May 2013.

22 - Means, Gordon P. 2009. *Political Islam in Southeast Asia*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

23 - Mohamed El-Tahir El-Mesawi. 2012. From al-Shatibi's Legal Hermeneutics to Thematic Exegesis of the Qur'an. *Intellectual Discourse* 20(2): 189-214.

24 - Muqtedar Khan, M.A. 2001. The Political Philosophy of Islamic Resurgence. *Cultural Dynamics* 13(2): 212-229.

25 - Nagata, Judith. 1984. *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots*. Vancouver: University of British Columbia Press.

26 - Osman Bakar. 2009. Interview by Charles Allers. September 3. Kuala Lumpur, Malaysia.

27 - ________. 2011. The Place and Role of Maqasid al-Sharia in the Ummah's 21st Century Civilisational Renewal. *Islam and Civilisational Renewal* 2(2): 285-301, 430.

28 - Seyyed Vali Reza Nasr. 2001. *Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power*. Oxford: University Press.

29 - ________. 2005. The Rise of 'Muslim Democracy'. *Journal of Democracy* 16(2): 13-28.

30 - Wajahat Ali. 2010. Q & A: Anwar Ibrahim Discusses Trial, Muslim Issues. *CCN World*, March 4. http://www.cnn.com/2010/WORLD/asiapcf/03/04/malaysia.anwar.interview. Accessed 8 Mar 2010.

31 - Wenar, Leif. 2013. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, s.v. "John Rawls"*. ed. Edward N. Zalta. http://plato.stanford.edu/entries/rawls/#StaOveCon. Accessed 19 Dec 2014.

32 - Zainah Anwar. 1987. *Islamic Revivalism in Malaysia: Dakwah Among the Students*. Selangor: Pelanduk Publications.

33 - Zulkifli Sulong. 2015. Yawn, Analyst Says of Voter Feeling Over Pakatan Harapan's Launch, Anwar as PM. *The Malaysian Insider*, September 24. http://www. malaysian.lol/malaysianinsider/2015/09/page/111ı. Accessed 25 Sep 2015.

الفصل الثاني عشر

قناع الوحدة: الإسلام وثقافة الاندماج في صَبَاح

دافيد ج. بانكس (David J. Banks)

تعكس الأممُ، ووثائقُها وأيديولوجياتها المؤسِّسة، أنماطَ التضامن والتفاعُلِ المأمولة أكثر ممّا تعكس الحالة الراهنة للعلاقات الاجتماعيّة داخل حدودها. وهكذا، هي تتخيّل بالفعل مجتمعات غير موجودة حاليًّا[(١)]. ويشعر القادةُ بالرغبة في تحقيق الوحدة الاجتماعيّة ويستغلّون هذا التَّوْق للعمل على تعزيز شعبيّتهم ورفع مكانتهم في الحياة العامّة. ولكلّ جيل مجموعة من السياسات التي يضعها القادة أمام شعوبهم على أنها ملائمة بشكل فريد لتحقيق تلك الوحدة. وقد حدّدت ماليزيا، بدءًا من دستور الاستقلال (Merdeka) وعبر مراحل تخطيط متعدّدة، أن تكون الوحدة قائمة على الهويّة الأساسيّة للبوميبوتيرا الملايو (أبناء الأرض) وثقافتهم وقيمهم، حتى وإن كانوا يشكّلون أمّة متنوّعة داخليًّا. ويُعَدُّ تاريخ صَبَاح، منذ دخولها إلى ماليزيا في عام ١٩٦٣م، محاولة للاستفادة من حقوق البوميبوتيرا المكفولة في المادّة ١٥٣ من دستور الاستقلال والإيديولوجيا اللاحقة لسيادة الملايو (كيتوانان ملايو) من أجل تحقيق وحدتها، وهو ما تمّ إلى حدّ الآن على حساب استبعاد معظم الجماعات الصينيّة والهنديّة وغيرها من الجماعات التي لا تعود إلى أصول عرقيّة وإثنيّة محليّة، وحرمانها من مباشرة الوظائف الحكوميّة والعديد من العقود التجاريّة، حتى وإن كان المنتمون إلى هذه الجماعات مقيمين في البلد منذ عدّة أجيال. ويشعر الكثيرون بأنّ هذه الحالة ليست مثاليّة، لكن لا أحد يعرف كيفيّة تغييرها دون إثارة الذعر والعنف والصراع

---

(١) تصرح مقالة أندرسون (Anderson) حول دور السياسة القوميّة في إندونيسيا وبلدان أخرى، بأن هذا الحال هو أمر واقع في الحياة السياسيّة العالميّة.

الاجتماعي. ويتناول هذا الفصل التعبيرات السلوكيّة التي تحدّد الوحدة حول موضوع الإسلام وبعض العواقب المنجرّة عن ذلك إلى حدّ الآن في صَبَاح، الواقعة في شرق ماليزيا.

وفي صَبَاح، لا ينطبق تعريف إثنيّة الملايو، بأنهم من يتكلمون لغة الملايو بوصفها لغة الأسلاف وبأنّهم مسلمون، إلّا على ١١,٥٪ من السكّان؛ أي: مجرّد مجموعة أصغر بكثير ممّا عليه الحال في شبه الجزيرة التي يشكّل فيها الملايو أكثر من نصف السكّان (٥٠,٤٪)[٢]. فسكّان صَبَاح يتحدّثون عددًا من اللغات، من بينها «كدازان دوسون» (Kadazan-Dusun)[٣]، والباجاو (Bajau)، والسلوك تاوسوغ (Suluk-Tausug) والرنغوس (Rungus). ولكلّ مجموعة علاقات تجاريّة وقرابيّة متعدّدة ومعقّدة مع بقيّة شعوب المنطقة. وتعتمد بعض المجموعات على التنقّل بالقوارب من أجل التجارة مع سولاويزي، ولها علاقات مع الشعوب التي تمتدّ تجارتها إلى ميانمار. وقد استوجب هذا التنوّع اللغوي اعتماد تعريف جديد للبوميبوتيرا يمكنه أن يُدمج أكبر عدد ممكن من مواطني ماليزيا في صَبَاح، ضمن فئة الملايو الموسّعة. لكن هذه الفئة الجديدة قامت هي أيضًا باستبعاد بعض المجموعات العرقيّة منها، على غرار الصينيّين والهنود الذين كان يُتخوّف من هيمنتهم على الملايو بفضل حذقهم التجارة وتوسّع أعمالهم وعمق علاقاتهم الثقافيّة بأوطان بعيدة. كما حاول سياسيّو صَبَاح تحقيق أكبر قدر ممكن من تمايزهم واستقلالهم داخل ماليزيا. كما كانوا يخشون أيضًا أن يتمكّن الوافدون الملايو من شبه الجزيرة ومن شعوب الفلبين أو إندونيسيا من حرمانهم من التمتّع بحقّ الأرض. ولذلك احتاجوا إلى تعريف جديد للبوميبوتيرا يمكن أن يخدم هذه الأغراض العديدة، وأن يستدرّ في الوقت نفسه عواطف قاعدتهم الشعبيّة. بالإضافة إلى ذلك، فقد عبّر مستجوبونا من جميع الفئات عن شعورهم بوجود شيء خاطئ في مجتمع حاصل على درجة رفيعة من المواطنة، وأنّه يجب على المجتمع أن يتّجه إلى مستوى أعلى من

(٢) تقدّم صفحات ويكيبيديا حول صَبَاح وماليزيا هذه الإحصاءات المستقاة من تعدادات ٢٠١٠م.

(٣) يؤرّخ كلٌّ من روف (Roff 1969, 1974)، وريد (Reid 1997) وواه (Wah 1992) لتراجع التعبيرات القوميّة القويّة بين هذه الجماعات في هذه الفترة منذ دخول ماليزيا.

الاندماج والمساواة بين المواطنين، لكنّهم ينظرون بقلق إلى محاولات تحقيق هذه التغييرات الضروريّة.

وبالنظر إلى سياق الملايو والقوميّة الماليزيّة، فإن استيعاب مجموعات من غير الملايو كمواطنين متساوين ظلّ مشكلة متنازعًا عليها لفترة طويلة تعود إلى عالم ما قبل الحرب العالميّة الثانية. فقد قام برهان الدين الحلمي (١٩١١ ـ ١٩٦٩م) بترويج الملايو رايا (أمّة الملايو الكبرى) كفكرة كبرى لشعب موحّد ضمن المدار الثقافي للملايو الذي يشمل شعوب ماليزيا وإندونيسيا والفلبين. ولم يتناول برهان الدين مباشرة قضيّة الأقلّيات الصينيّة والهنديّة، لكنّه لمّح إلى أنّ من يدخل الإسلام منهم سيحصل على معاملة أفضل. وقد أدّت اقتراحات اتحاد الملايو لعام ١٩٤٦م، والتي ستمنح فيه الجماعات من غير الملايو، حقوقًا متساوية في دولة مستقلّة جديدة، إمّا لأنّهم ولدوا داخل حدودها أو عاشوا فيها لفترة طويلة من الزمن، إلى اندلاع أعمال شغب. وقد وضعت هذه الاتفاقات السلاطين تحت سيطرة مواطني الملايو (رعيت rakyat)، بوصفهم يُمثّلون قوميّة منفصلة (كبنغساءن kebangsaan)، وأمّة جامعة (بنغسا bangsa). وبموجب اتفاق الاتحاد اللاحق، فإنّ السلاطين سيحكمون اعتمادًا على الإسلام وعلى ثقافة الملايو.

الخلفيّة السياسيّة للوحدة في صَبَاح

كان الإسلام في صَبَاح قبل الحقبة الاستعماريّة يتركز في سلطنات محليّة تُمثّل الدين في المنطقة، حتى وإن كان عدد الأتباع قليلًا. وكانت المنطقة الشماليّة الشرقيّة لبورنيو التي أضحت الآن صَبَاح، تقع بين مركزين للقوّة الإسلاميّة: سلطنة بروناي، وسلطنة سولو (Sulu) البحريّة في الجنوب الغربي الذي أسّسها مغامر عربي من منطقة جوهور في القرن الخامس عشر، وعاصمتها جولو في بحر سولو. ولم تُسيطر أي من هاتين السلطنتين على منطقة صَبَاح بورنيو، وعندما دخلها البريطانيّون في ثمانينيات القرن التاسع عشر، وجدوا عددًا من المجموعات المتنافسة على السيطرة. وقد شكّل الإسلام نقطة محوريّة مهمّة في مقاومة الاحتلال البريطاني. وقد كان للتمرّد الذي قاده «مات صالح» (Mat Salleh) (١٨٩٤ ـ ١٩٠٠م) ضدّ ما قامت به

بريطانيا من تغيير في طرق ترخيص استخدام الأراضي المخصّصة لزراعة التبغ، نهايات عنيفة، وهو ما سمح للإسلام بلعب دور مركزي في مقاومة التوسّع الاستعماري. وقد استغلّت الإدارة البريطانيّة التنوّع الثقافي في صَبَاح لممارسة سياسة التفريق والقهر، ومثّلت أطروحات الوحدة والجهاد الإسلاميّة إشكالات لها.

فكّر الكُتّاب الغربيّون الاستعماريّون وما بعد الاستعماريّين في بورنيو بوصفها سدًّا منيعًا تجاه توحّش القبائل المتنازعة، ولم يُقدّموا إطار عمل من أجل الوحدة. في كتابه «صور ملاويّة أحاديّة اللون» (Malayan Monochromes) الصادر عام ١٩١٣م، كتب هيو كليفورد (Hugh Clifford) عن صيّادي الرؤوس من السكّان الأصليّين (موروت Murut) الذين تجرّأوا على فرض عقوبات شنيعة على الأوروبيّين[٤]. كما كتب وليم سومرست موغام (William Somerset Maugham) (١٩٥٢م) عدّة قصص عن صَبَاح، وشملت شخصيّاته أوروبيّين انطوائيّين اعتبروا السكّان المحليّين ثمنًا مؤلمًا للإمبراطوريّة. ويُظهر كوهن، في تناوله للبريطانيّين في الهند، أنّ الاستعمار و «**طرائقه الاستقصائية**» (ص٤) خلق فراغات معرفيّة في أذهان رعاياها أضعفت ثقتهم بأنفسهم ولم تُشجّع التعاون بين الجماعات. وتميل الكتابات الأنثروبولوجيّة حول بورنيو في النصف الثاني من القرن العشرين إلى إظهار موضوعات محليّة موحّدة متعلّقة بتكافل الجماعات والتشابك الخفي للموضوعات الإسلاميّة مع الثقافات المحليّة لبورنيو[٥]. وبعد تحقّق اتّحاد الملايو، ركّز الساسة الملايو على مفهومي الكبنغساءن (القوميّة) والبنغسا (الأمّة)، وهما مفهومان مثقلان بعرقيّة صارخة وتداعيات قويّة (انظر: Arifin: 53-56)[٦]. غير أنّ اتفاقيّة اتحاد

---

(٤) سعى كليفورد، بوصفه المندوب البريطاني في باهانج (Pahang) في الفترة من ١٨٩٦م إلى ١٩٠٠م، إلى فرض الحكم البريطاني من خلال التفاوض مع السلطان الضعيف وشنّ معارك ضارية مع أنصاره في الريف. وقد شغل كليفورد لفترة قصيرة (١٩٠٠ ـ ١٩٠١م) منصب حاكم شمال بورنيو. أمّا كتابات موغام (Maugham 1952)، فتتعلّق بماليزيا وسنغافورة في عشرينيّات القرن العشرين وثلاثينيّاته.

(٥) يناقش آبل وآبل مسألة الوسطاء الروحيّين عند شعبي الرونغوس (Rungus) والبولوسو (Bulusu') واستخدامهم للأفكار والمفاهيم الإسلاميّة.

(٦) يناقش عارفين عمر في كتابه بنغسا ملايو (Ariffin Omar, Bangsa Melayu, 1993) مفاهيم برهان الدين عن الوحدة الثقافيّة في المنطقة، والتي كان يأمل أن تعمل على انضمام مالايا إلى أراضي إندونيسيا. ويعتبر فارس أحمد نور (Farish A. Noor 2002, pp. 68-72) أنّ إسلام الدكتور برهان الدين =

الملايو دفنت أفكار برهان الدين وحزبه (الحزب القومي الملايو Parti Kebangsaan Melayu)، إذ لم يحظ تصوّر برهان الدين بالدعم نفسه الذي لقيته تلك المفاهيم العنصريّة. لقد كان يُعتبر حالمًا، حتى في صَبَاح، حيث يُفترض أن يجعل التنوّع مفاهيمه تبدو أكثر ملاءمة. وقد وضعته دعوته إلى المشاركة المتساوية لجميع المجموعات السكانيّة، بما في ذلك الصينيّون والهنود، ضمن الجناح الأيسر أو الراديكالي للطّيف السياسي؛ أي: أقرب إلى الحزب الشيوعي الملايو (Parti Kommunis Malaya) من المنظّمة الوطنيّة الماليزيّة المتّحدة (Pertubuhan Kebangsaan Melayu Bersatu) (انظر: Abdullah C. D., et al.). وقد انضمّ فيما بعد إلى الحزب الإسلامي في ماليزيا (Parti Islam Se Malaysia) في عام ١٩٥٦م، ليصبح رئيسًا له عشيّة الاستقلال.

وقد شكّل انضمام صَبَاح العاصف إلى ماليزيا وسط معارضة من الفلبين وإندونيسيا، خلفيّة الحكومات الأولى في صَبَاح. وكانت منطقة كوتا كينابالو (Kota Kinabalu) المخصوصة بهذا البحث، أقلّ تعرّضًا للدّمار بفعل قصف الحلفاء من سانداكان (Sandakan)، العاصمة الاستعماريّة السابقة. وعلى غرار جيسلتون (Jesselton)(*)، أصبحت كوتا كينابالو المقرّ الجديد للأعمال والحكومة بعد الحرب العالميّة الثانية. وقد ضمن الدعم البريطاني للمدارس التبشيريّة المسيحيّة قبل الاستقلال الماليزي، حضور استخدام اللغة الإنكليزيّة في الأعمال التجاريّة. ولطالما ادّعت الفلبين حقّها في صَبَاح؛ لأنّها ترى نفسها وريثة سلطنة سولو. لكن على الرغم من هذه المشكلات المتعلقة بانتمائها المناسب بعد الاستعمار، فقد تولّت بريطانيا ملفّ الإدارة العسكريّة بعد الحرب، وأعلنت صَبَاح مستعمرة تابعة للتّاج البريطاني في عام ١٩٤٦م. ورفضت بريطانيا منح صَبَاح استقلالها بعد الحرب ونقلت المستعمرة إلى ماليزيا في عام ١٩٦٣م وذلك بدعم من لجنة كوبولد (Cobbold Commission) التابعة لها، والتي كانت مؤلفة من سياسيّين

= نسخة تقدميّة معتدلة تتجنّب التعصّب وتعمل من أجل البحث عن مكان للمسلمين في العالم الحديث. ويلاحظ أنّ مؤسّس حزب عموم مالايان الإسلامي (Pan-Malayan Islamic Party) غالبًا ما يتمّ تناسيه داخل هذا الحزب القويّ اليوم. وتُشكّل أفكار برهان الدين وسياساته جزءًا كبيرًا من تاريخه داخل حزب عموم مالايان الإسلامي، وخلّفت إرثًا من الانقسام المحتمل في المستقبل.

(*) عاصمة ولاية صَبَاح. (المترجم).

بارزين من مالايا وبورنيو، إضافة إلى اللورد كوبولد (Lord Cobbold)، محافظ بنك إنكلترا.

كان للداتوك(*) مصطفى هارون، بصفته يانغ دي بيرتوا نيغيري (حاكم) صَبَاح (١٩٦٣ ـ ١٩٦٥م)، دورٌ مهمٌّ في بناء هويّة ولاية صَبَاح على أساس الإسلام. وقد قاد الولاية باتّجاه الانضمام إلى ماليزيا وواجه صراعات مع الفلبين وإندونيسيا، لكنه كان أيضًا مدافعًا بقوّة عن الحكم الذاتي المحلّي، حيث استخدم الإسلام كتعبير عن وحدة ولاية صباح ضمن حدود ماليزيا. وقد فازت منظّمة صَبَاح الوطنيّة المتّحدة (USNO) في انتخابات الولاية في عام ١٩٦٧م، وأصبح مصطفى هارون فيما بعد رئيس وزراء صَبَاح وظلّ في منصبه حتى عام ١٩٧٦م، وهو ما جعل حزبه جزءًا من «باريزان ناسيونال» (Barisan Nasional)، الائتلاف الحاكم في كوالالمبور. وقد اتهم مصطفى هارون ومنظّمة صَبَاح الوطنيّة المتّحدة المبشّرين ورجال الدين المسيحيّين القادمين من الخارج بالتدخّل بشكل سافر في سياسة صَبَاح، وتمّ اعتقال هؤلاء المبشّرين وترحيلهم. كما نظّم مصطفى هارون عمليّات دخول جماعيّة في الإسلام. ويتذكّر أولئك الذين كانوا في سنّ المراهقة في سبعينيّات القرن الماضي، عمليّات الدخول العلنيّة في الإسلام التي لم تكن سوى أحد جوانب ما اعتبره البعض عمليّة أسلمة مستمرّة في منطقة كوتا كينابالو، وهي منطقة كانت في السابق مسيحيّة أكثر ممّا هي عليه الآن بكثير. كما شجع مصطفى هارون استخدام لغة الملايو في الأوساط الرسميّة وغير الرسميّة. وقد يعتبر المرء هذا التوجّه نحو لغة الملايو شكلًا من أشكال المقاومة. ذلك أنّ من يمكنهم اختيار لغة الوالدين أو اللغة الإنكليزيّة، يفضّلون التحدّث بلغة الملايو ويعلنون بفخر أنهم تعلّموها في المدرسة وأنّها اللغة الوحيدة التي يتحدّثون بها، ويدّعون أنّهم أقلّ طلاقة في التحدّث بلغات أخرى؛ فاللغة الإنكليزيّة لغة استعماريّة واللغات الأخرى ما قبل إسلاميّة، والمسيحيّة في أحسن الأحوال تعكس عصر «الجاهليّة» حين كانت النزاعات الجماعيّة تُحلّ من خلال النزاعات المسلّحة وحزّ الرؤوس ودفع الغرامات (السوغيت sugit).

(*) «داتوك (Datuk) أو «داتو» (Datu): لقب للنّبلاء في لغة الملايو يُعادل تقريبًا لقب أمير. (المترجم).

وقد تضمّنت عمليّة انضمام صَبَاح إلى ماليزيا دومًا طرح موضوع الحكم الذاتي المحلّي، حيث تقوم بين ولايات شبه الجزيرة والحكومة الوطنيّة مصالح متنافسة أكثر منها متكاملة. ولم يُوحِّد تطوّر المنظّمات والأحزاب الإثنيّة أكبر مجموعة عرقيّة، وهي المسمّاة بعدّة أسماء: كادازان (Kadazan)، دوسون (Dusun)، موروت (Murut)، أو باسوك موموغون (Pasok Momugun)، حيث تنافست فيما بينها على القاعدة الشعبيّة نفسها. أمّا الإسلام، الذي يتجاوز العرق، فقد أضحى استراتيجيّة تنظيم مفيدة لجميع الذين يصنّفون على أنهم بوميبوتيرا؛ أي: أهل الأرض، بموجب التعديل الذي أُدخل على الدستور الماليزي في عام ١٩٦٣م(٧). وقد جعل القانون المسلمين المحلّيين وغير المسلمين على قدم المساواة، ولكن اعتناق إسلام الدولة كان علامة قويّة لغير المسلمين، حيث تميل سياسات الدولة إلى إهمال المسيحيّين الأصليين، وحتى الاشتباه في قيامهم بمحاولات لتنصير الملايو(٨). كما يخشى سكان صَبَاح أيضًا أن يسيطر الملايو من شبه الجزيرة على ولايتهم، ويتّهمون الحكومة المركزيّة بتشجيع الهجرة غير القانونيّة للعمّال ذوي الأجور المنخفضة من الفلبين وإندونيسيا(٩). وقد عبّرت دعوة مصطفى هارون عن رغبته في توحيد صَبَاح في هويّة ملاوية جديدة تربط الإسلام باستخدام اللغة الوطنيّة، وبذلك استمرّ تحويل الناس إلى الإسلام بعد رحيله(١٠). كما اشتهر مصطفى هارون بإظهار ثرائه، إذ كانت لديه طائرة خاصّة تابعة للدولة، وباستقلاله السياسي، وقد هدّد ذات مرة بانسحاب

---

(٧) تنقيح المادّة ١٦١: **«إذا كان أحدُ الوالدين مسلمًا من الملايو أو مواطنًا أصليًّا لصَبَاح كما هو منصوص عليه في المادّة ١٦١ أ (٦) (ب) من الدستور الفيدرالي لماليزيا؛ وبالتالي يُعتبر ابنه بوميبوتيرا»**.

(٨) انظر حول المسيحيّة والتبشير في ماليزيا في ويكيبيديا:
http://en.wikipedia.org/ wiki/Christianity_in_Malaysia#Evangelism.

(٩) انظر:
Sadiq (2005).

(١٠) لمناقشة هذه الظاهرة، انظر:
Chandra Muzaffar, Islamic Resurgence in Malaysia, Petaling Jaya, Selangor: Fajar Bakti, 1987,
ويُظهر مقالي عن روايات كريس ماس (Keris Mas) حول الإسلام في باهانج (Pahang) اندهاش هذا المؤلّف من تجدّد الاهتمام بالصلاة والحرص على أدائها خمس مرّات في اليوم بدلًا من أدائها حسب النزوات، وهو النمط المعتاد قبل الصحوة.

صَبَاح من الاتّحاد الماليزي إذا لم تَفِ كوالا لمبور بمطالبه في مزيد من الحكم الذاتي المحلّي. وكان المطلب المركزي هو أن تكون حصّة صَبَاح من عائدات النفط أعلى ممّا تُوصي به الحكومة الفيدراليّة. ونتيجة لذلك، بدأت الحكومة في البحث عن بديل أكثر ليونة من منظمة صَبَاح الوطنيّة المتّحدة، ووجدته في جبهة صباح الشعبيّة المتّحدة (المعروفة اختصارًا باسم برجايا Berjaya) وزعيمها هاريس صالح، الذي هزم مصطفى هارون في انتخابات عام ١٩٧٦م. وفي عام ١٩٩٠م، انضمّت منظّمة صَبَاح الوطنيّة المتّحدة إلى برجايا لتشكيل المنظمة الوطنيّة الماليزيّة المتحدة في صَبَاح واختيار مصطفى هارون أوّل رئيس لها، قبل أن يتمّ حلّ منظمة صَبَاح الوطنيّة المتّحدة في عام ١٩٩١م.

الوحدة والطقوس الدينيّة

يرى المشاركون في الشعائر الإسلاميّة (العبادات) أنّها تعبيرات مناسبة عن الوحدة الاجتماعيّة. ففي الماضي، كانت لكلّ جماعة عرقيّة في المنطقة طقوس دينيّة تدوم لفترات طويلة وتتضمّن الغناء وقرع الطبول والانتشاء[١١]. وقد تُفسّر هذه العناصر التعبيريّة، الحاضرة بقوّة في ثقافات الماضي، الراحة التي يشعر بها الناس عند سماع الترانيم في طقوس الصلاة المعتادة في المساجد، وأهميّة المكوّنات الأخرى: الأذان الشجيّ، المصافحات والمعانقة قبل المغادرة. فالمؤذّنون المحليّون هم أبطال، ويجب على المرء ألّا يُقلّل من شأن المفاهيم المحليّة حول فضل الصلاة في خلاص نفوس الأفراد، وحقيقة أنّ تلك التعبيرات الجماعيّة في الصلاة تُوحّد المصلّين في دائرة قُرْبٍ شديد مع الله[١٢]. ويتقاسم المصلّون مصلحة مشتركة حين يُقدّمون

(١١) انظر:

The Seen and the Unseen: Shamanism, Mediumship and Possession in Borneo for a description of Rungus rundukan, pp. 22-23.

ويُناقش عزرا (Azra) انتشار الإسلام في بورنيو.

(١٢) انظر: تناول صبا محمود لحركة المساجد النسائيّة في القاهرة والآثار الأخلاقيّة للصلاة على التقوى الشخصيّة وتداعياتها في مجموعات تتجاوز الفرد المصلّي. «لقد وصف المشاركون في المسجد الذي أعرفه حالة التقوى باعتبارها «قربًا من الله» بأنّها: طريقة في الوجود والسلوك تطبع جميع أفعال الفرد، الدينيّة والدنيويّة في آنٍ واحدٍ» (ص٨٣٠). ويُناقش هنكل (Henkal) طقوس الصلاة كوسيلة مشتركة يتبادل من خلالها المؤمنون الآراء بما في ذلك المسائل التي تتعلّق بالعلمانيّة.

أعمالهم في هذا العالم كدليل على تديّنهم ورغبتهم في الحبّ ورفع الأعمال الحسنة إلى الله. وهذا يشبه جاذبيّة طقوس الجماعات الصوفيّة التي سجّلها وودوارد (Woodward) في جافا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. سجل علماء الإثنوغرافيا في القرن العشرين تعاونًا بين ممارسي الطبّ التقليدي المسلمين وغير المسلمين[١٣].

المساجد:

يُعتبر المسجد الجامع (Masjid Jamek) في أولو بوتاتان (Ulu Putatan) المكان الأكثر زيارة. ويخدم هذا المسجد سكّان الضواحي البالغ عددهم أكثر من ٨ آلاف نسمة. ويُقال إنّه أقدم مسجد في صَبَاح، وقد يكون بالفعل أوّل مسجد تمّ بناؤه هناك في أوائل القرن التاسع عشر، حوالي عام ١٨١٠م. ولعلّ قربه من منطقة الميناء المحلّي لقوارب النقل الخفيفة (المعروفة باسم perahu) التي تستقبل التجّار والمسافرين وطلّاب العلم الشرعي الذين اختاروا التوقّف هناك، هو ما يُفسّر إنشاءه منذ وقت مبكّر. فقد استقرّ بعض القادمين وتزوّجوا من داخل المجتمع المحلّي، وهو ما جعل المنطقة متنوّعة عرقيًّا وعالميّة. ويرى الباحثون في التاريخ المحلي أنّ تقليد الإنشاد («البرذكر» berzikir؛ أي: ذكر الله، و«البَرْزَنْجي» berzanji؛ أي: مدح النبيّ)(*) كان أحد التقاليد التي تجذّرت في المنطقة في وقت مبكّر. كما يعود تاريخ تداول واجبات الإمام والسياك (Siak: قيّم المسجد) إلى فترات مبكّرة[١٤]، واحتفظ العلماء المحلّيون بسجلّات لأسماء الأئمّة البارزين

---

(١٣) يُظهر آبل وآبل مثل هذا التعاون، انظر:

Appel and Appel in "The Seen and the Unseen" section on the Bulusu' of East Kalimantan, pp. 6-8, 74, 81.

وانظر أيضًا: Charles 2003.

(*) قد يكون المقصود إنشاد قصيدة القاضي الأديب جعفر بن إسماعيل البَرْزَنْجي (١٨٣٤ - ١٨٩٩م)، وعنوانها: «**عِقْد الجوهر في مولد النبي الأزهر**»، والمعروفة في كثير من أنحاء العالم الإسلامي ومنه المغرب العربي باسم «مولد البَرْزَنْجي» لأنّها تتناول مولد النبيّ وتُنشَد بصفة خاصّة في ذكرى مولده، وقد تُسمّى أيضًا «المولديّة». (المترجم).

(١٤) انظر:

Putatan Sekilas Sejarah Islam, http://abdnaddin.blogspot. com/2008/11/sekilas-sejarah-islam-di-p-utatan.html.

وقد استمرّوا في العيش بوصفهم من أبناء بوتاتان (Putatan) حتى يومنا هذا. وقد قال «الله يرحم» =

وأعمالهم في القرن العشرين. وقد تمّ بناء المدرسة المجاورة للمسجد في عام ١٩٦٤م قبل أن تتوسّع تدريجيًّا لتشمل أرض المسجد الأصلي وواجهته بينما استبدل المسجد بمبنى جديد في عام ١٩٧١م، وأضحت قاعة الصلاة القديمة حاليًّا قاعة اجتماع للطلّاب في المدرسة الدينيّة التي كانت أوّل مديرة لها امرأة من إقليم فيرق دار الرضوان (Perak) تُشرف على ١٤٠ طالبًا.

يقع المسجد والمدرسة المتّصلة به في درب بوتاتان رامايه (Jalan Putatan Ramayah)، على بعد حوالي نصف ميل من تقاطعه مع شارع بوتاتان الكبير. ويشغل الأشخاص الذين يعيشون بالقرب من المسجد مجموعة متنوّعة من المهن، بما في ذلك البيع بالتجزئة وأعمال البناء والمهن الحرّة والتعليم، فالمسجد في حي متواضع في أحياء الضواحي لا يحتوي إلا على عدد قليل من المساكن الفاخرة. وتكشف الصور الجويّة أنّ العديد من الأفدنة التي كانت مزروعة بالأرز قد تحوّلت إلى أراضٍ عشبيّة. فقد كان الأرز في السابق مصدر الرزق الأكثر شيوعًا وربحًا قبلَ أن تدفع الواردات اقتصاد الأرز المحلّي نحو المناطق النائية. قاعة الصلاة الرئيسة للمسجد الجامع حوالي ٥٠ قدمًا × ٥٠ قدمًا، مع شرفة في الخلف وشرفتان أخريان، واحدة على كلّ جانب. وتُستخدم الشرفة اليمنى المحاذية المحراب كمدخل لجمهور صلاة الجمعة، فيما تُستخدم الشرفة اليُسرى مدخلًا للنّساء، مع ستارة متحرّكة في المقدّمة والجانبين لحمايتهنّ من العيون.

وعلى طول الجدار يوجد المنبر وساعة المسجد، وهي ساعة رقميّة عالية التقنية يفوق سعرها ٣ آلاف رينغيت ماليزي(*). وهي تُومض عندما يحين وقت الأذان وتعرض أوقات الصلاة أسفل شاشة عرض الوقت. وعلى الجانب الأيسر من الساعة، توجد قائمة بأوقات الصلاة الخمس. وتقوم

= (Allayharham) وهو أحد القائمين على الاحتفال برأس العام الهجري (Maal Hijrah) في عام ٢٠٠٣م: «**ومن بين التجّار الذين قدموا في القرن التاسع عشر، كان البعض منهم يمتلك القليل من المعرفة بالأساسيّات الدينيّة مثل تفسير القرآن وكتاب الموافقات للشاطبي ومولد البَرْزَنْجي وبعض المعارف الدينيّة، قاموا بنقلها إلى الناس**».

توضيح من المترجم: أورد المؤلّف جميع هذا الهامش باللغة الماليزيّة، وقد تولّينا تعريبه بما تيسّر لدينا من قواميس.

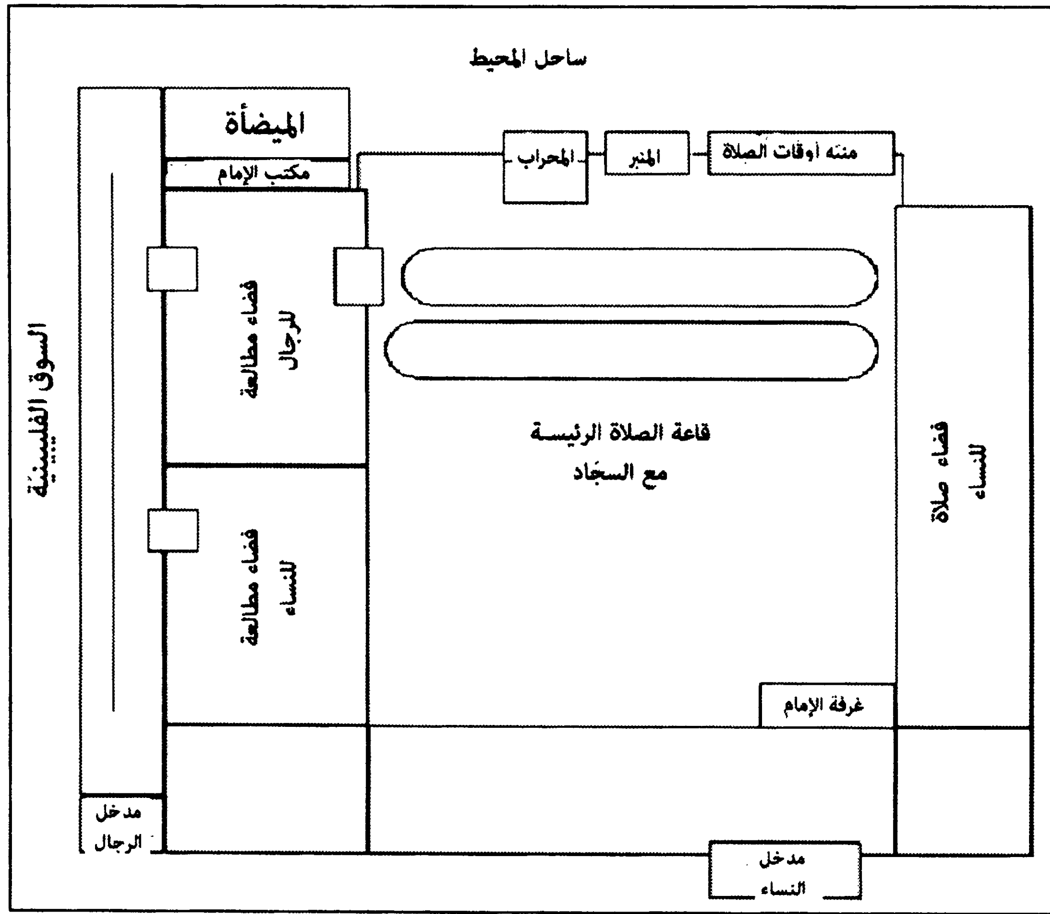
(*) ـ الرنغيت (Ringit) الماليزي هو وحدة العملة الوطنيّة في ماليزيا، ويُساوي الرنغيت الواحد حوالي 0,25 دولارًا أمريكيًّا، وبهذا فإنّ سعر ساعة المسجد يفوق ٧٥٠ دولارًا أمريكيًّا. (المترجم).

مساجد صَبَاح بشكل دوري بتوزيع ملصقات تتضمّن مواعيد أوقات الصلاة على امتداد السنة الشمسيّة بأكملها. وأرضيّات مساجد صَبَاح مغطّاة بأكملها بالسجّاد، مع سجّادات من الصوف في مناطق الصلاة المركزيّة. والدّاخل بأجمعه مكيّف ويحتوي أبوابًا منزلقة لضمان اقتصاد الطاقة. كما تُوجد أضواء علويّة للإضاءة في صلاة الفجر والمغرب والعشاء، ومكبّرات صوت لكي تُسمع التلاوات في جميع أرجاء المباني وغرفها وردهاتها. كما تتوفّر المساحات الخارجيّة لجميع المساجد بأرضيّات من البلاط الخزفي. وتعرض لوحات المنشورات قائمة الأئمّة والمؤذّنين (بلال bilal) العاملين كلّ يوم في المسجد، وهو ما تقوم به لجنة تنظيم المسجد يوميًا. وعادة ما يقوم إمام واحد بإمامة كل الصلوات في اليوم الواحد، بينما قد يشترك أكثر من مؤذّن في إعلان الصلوات ليوم واحد. ويمكن الوثوق في البلال (المؤذّن) بأنّه يُقيم الأذان بشكل صحيح وفي الوقت المحدّد، فإن لم يفعل، فيمكن حينها لأيّ شخص يعرف العبارات الصحيحة باللّغة العربيّة القيام بالمهمّة.

يقع مسجد الأمّة (Masjid Negeri) في بلدة سمبولان (Sembulan) القريبة. تم الانتهاء من هذا المسجد في عام ١٩٧٤م ويقع بجوار المحكمة الشرعيّة لكوتا كينابالو، وهي جزء من مبنى ويسما مويس (Wisma Muis) القريب. إنه مبنى مقبّب ذو ستّة جوانب مع مئذنة في أحد طرفيه وقبّة مبلّطة في الطرف الآخر. ويوجد ميدان كبير لوقوف السيارات بين المسجد ومنطقة ويسما مويس للتسوّق والأعمال الإداريّة، حيث يُمكن للقادمين على متن سيّارة أجرة أو المترجّلين عبور ممرّ إلى الجانب الآخر من المسجد. ويربط هذا الممّر بين الشارعين المتوازيين، شارع تونكو عبد الرحمٰن (Jalan Tunku Abdul Rahman) وشارع سمبولان (Jalan Sembulan). وعند مدخل الممرّ، توجد ألواح حجريّة لإيداع الأحذيّة وأماكن وضوء للرجال والنساء. ومن هناك، يمكن للمرء أن يعبر في أسفل المدخل إلى الجانب الآخر، بجوار منطقة وقوف السيّارات، حيث يؤدّي المدرج إلى القاعة الرئيسة التي تزيد مساحتها عن ٨٠ مترًا مربعًا. وهنا، تُوجد مساحة منفصلة لصلاة النساء. وتنقل مكبّرات الصوت أصوات المنطقة الرئيسة إلى مساحة النساء. وعند الدخول، يجد المصلّون على الجدران ملصقات توضّح مواعيد دروس المدرّسين (ustaz) للشهر القادم ومواعيد دروس الفقه وغيرها من الموادّ الدينيّة وكذلك

دروس اللغة العربيّة للمساعدة في دراسة القرآن وتلاوته. يحتوي هذا المسجد أيضًا على مدرج حلزوني يربط بين الطوابق، حيث يحتوي الطابق الأرضي على قاعة صلاة موجّهة نحو القبلة وصفّ من السجّاد لأداء صلاة الجماعة (solat jemaah)، ويمكن للمتأخّرين الالتحاق بالصفّ الذي يتكوّن عادة من ١٠ إلى ٢٠ رجلًا. وبعد صلاة العشاء، يُطلب من المتأخّرين والنائمين من الرجال والنساء المغادرة، ويتمّ إغلاق المسجد قبل الساعة الثامنة مساءً كل ليلة ما لم تكن هناك أعمال أخرى مثل تأخّر فصل دراسي ليلي.

ويُوجد مسجدان وسط مدينة كوتا كينابالو. يقع مسجد الأمان في حيّ سينسوران، بجوار سوق الفلبين، وهي سوق في الهواء الطلق لبيع الأطعمة المحليّة التي تُحمل إلى المنزل. ويوجّه المرشدون السياحيّون الزوّار إلى هذه السوق لشراء الكعك المحلي (kuih muih) والفواكه والخضروات والأسماك. وتطلّ السوق على البحر، وكذلك المسجد المجاور له والخفيّ تقريبًا بعد عبور أسواق الحرف اليدويّة التي تقع في اتجاه وسط المدينة، حيث توجد فنادق للسكّان المحليّين والمسافرين من ذوي الميزانيّات المحدودة، بينما تُوجد الفنادق الفاخرة في شبه الجزيرة المجاورة. ويُعتبر حيّ سينسوران المركز المصرفي لكوتا كينابالو، وهو ما يجعل من المسجد مكانًا سهلًا للصلاة لأصحاب الأعمال أو المتسوّقين. وقد تمّ تحويل مسجد الأمان مؤخّرًا من مجرّد مسجد (surau) إلى مسجد جامع وتحسين مرافقه. وتُوفّر المناطق المحيطة بهذا المسجد مظهرًا حالمًا، حتّى أنّ بعض المصلّين يتوضّؤون مجدّدًا بعد تأمّل مياه البحر البلوريّة، كما لو أنّ المنظر يُشتّت تركيزهم ويُبعد أفكارهم عن التوجّه إلى الله. أمّا المسجد الثاني، فهو مسجد المدينة (Masjid Bandar) الواقع على هضبة متأخّرة قليلًا، بجانب ملعب الاستقلال (Padang Merdeka)، وهو ملعب يستضيف الأحداث الرياضيّة والمهرجانات الخطابيّة. ويتطلّب الوصول إلى هذا المسجد من المصلّين صعود طريق متعرّج وحادّ. ويُرحّب أئمّة المسجد، وهم صينيّون أحيانًا، بالقادمين والزوّار، وهذا ما جعل المسجد يشتهر بلقب «المسجد الصيني». ولئن كانت مساحة هذا المسجد الداخليّة كبيرة على غرار بقيّة المساجد التي تتّسع لحوالي ٤٠ شخصًا، إلّا أنّه أصغر من مسجد الأمّة، والصعود إليه صعب، وهو ما يجعل الرحلة للصلاة فيه تمرينًا رياضيًّا شاقًّا (الشكل ١٢,١).



الشكل ١٢,١: مسجد الأمان في سينسوران

المصلّون:

يختلف الحضور في المساجد وفقًا للعوامل الظرفيّة مثل مستوى البطالة. ولدى صَبَاح معدّل بطالة مرتفع، وهذا موضع خلاف مع الحكومة الفيدراليّة، التي تُتّهم بفتح الحدود الجنوبيّة للوافدين من العمالة الرخيصة. ويأتي الأشخاص العاطلون عن العمل وصغار الكَسَبة إلى أداء الصلاة مثلهم مثل أولئك الذين يمكنهم الهروب من وظائفهم لفترة كافية لأداء الصلاة. ويُمثّل حضور المتقاعدين سمة واضحة في جميع الصلوات، إذ يُشكّلون في بعض الأحيان ما يصل إلى نصف المصلّين. وتشهد صلاة الظهر عند حوالي منتصف النهار في بعض الأحيان، تدفّق عشرات المصلّين المتأخّرين عن موعد الصلاة بسبب أعمالهم. فإذا ما حصل وتأخّروا كثيرًا عن الصلاة، فيمكنهم إقامة صلاة جماعة خاصّة بهم، بإمامة أكبرهم سنًّا أو أكثرهم خبرة. وتُقام هذه الصلاة المتأخّرة في المكان نفسه، لكن بعد التأخّر ببضع خطوات عن المنبر. على أنّ حضور النساء يكون أقلّ من حضور الرجال بسبب

واجباتهنّ في المنزل والتقاليد التي تُعطي الأعمال المنزليّة وتربية الأطفال الأولويّة، ومع ذلك فقد خُصّصت لهنّ أماكن في المساجد، إمّا خلف ستارة أو في فضاء الشرفة، غير أنّه من النادر أن يفوق عدد النساء عُشْر عدد الحضور الرجال. ويُعتقد أنّ النساء اللواتي يعشن وحيدات هنّ الأكثر حضورًا إلى المسجد من غيرهنّ، لكن يبدو أنهنّ لا يبتغين من ذلك البحث عن أزواج.

وفي شهر رمضان المبارك يزيد توافد الناس على المساجد، ويزداد الحضور في جميع الصلوات، حتى في صلاة الفجر. فهذا الشهر، هو شهر التوبة وطلب المغفرة عن الخطايا التي ارتكبت خلال العام السابق، وهو الوقت الذي يمكن فيه تجديد الإيمان، كما في العُمْرة؛ أي: الحجّ الأصغر. ويُعتقد أنّ المداومة على الصلاة في المساجد، إلى جانب أداء الصلوات الخمس المفروضة، تُعوّض الصلوات الفائتة في بقيّة العام وتُكسب المرء منزلة روحيّة عالية. لكن الاعتبارات العمليّة هي أيضًا مهمّة. فمصانع الموادّ الغذائيّة، التي تفتح أو تعدّ الأطعمة في الأشهر الأخرى، قبل صلاة المغرب وموعد الإفطار، تقوم بتسريح العمّال في شهر رمضان لارتياد المساجد. كما تُغلق بعض المطاعم أبوابها طوال شهر رمضان حتّى حلول العيد، بينما يفتح بعضها بعد صلاة العصر حوالي الساعة الثالثة والنصف أو الرابعة ظُهرًا حتى يتمكّن الزبائن من الإفطار عند المغرب. كما يكون أصحاب الأعمال الأخرى أيضًا أكثر تسامحًا مع ارتياد موظّفيهم المساجد بدلًا من أدائهم الصلاة في الأماكن المخصّصة لذلك في مقرّات العمل. وتجذب تلاوة القرآن في جميع المساجد أكبر عدد من المصلّين في صلاة العشاء (Isyak) بين الساعة السابعة والسابعة والنصف مساءً، إذ يُعتقد أنّ حضور الصلاة قبل أداء التراويح أكثر ثوابًا، لكن الحضور المكثّف يبدأ في الانخفاض بعد العشرة الأوائل من ركعات صلاة التراويح الإحدى والعشرين وركعات صلاة الوتر الثلاث التي تليها.

الأئمّة:

يُعيّن المجلس الديني (Majlis Ugama) الأئمّة في كلّ مسجد. وحين كان مسجد الأمان في سينسوران مجرّد مسجد صغير قبل أن يغدو مسجدًا جامعًا،

كان الأئمّة القائمون على شؤونه يحجمون عن ذكر أسمائهم الكاملة. وبالطّبع، وبعد أن أصبح مسجدًا جامعًا، فإنّ أسماء المسؤولين من أئمّة ومؤذّنين أضحت موجودة على ملصق بجوار المدخل، لكنّها مجرّد أسماء مستعارة (timang-timangan) لا أسماؤهم الموجودة على بطاقات هويّتهم. وقد حثّني پاك حاجي أوليت (Pak Haji Ulit)(*) على استخدام هذه الأسماء في مخاطبتهم. كما يُعتبر «توك إمام» (مولانا الإمام) لقبًا مناسبًا، وإن كانوا يفضّلون عليه لقب «پاك أوليت» (السيّد المقرئ) أو «پاك بلال» (السيّد المؤذّن) أو عبد الله. وهذه بالطبع ليست أسماءهم الحقيقيّة، وقد أدّى جميعهم فريضة الحجّ إلى مكة. وقد وصف بعض الحاضرين الإمام بأنّه غير فصيح بشكل خاصّ في نطقه العبارات العربيّة للقرآن، ويبلغ السبعين أو أكثر من العمر. أمّا عبد الله، فهو أقصر منّي، بينما يبلغ حاجي عليت الطول نفسه تقريبًا. أمّا پاك بلال، فعلى الرغم من أنه ليس حافظًا للقرآن، فإنّه أكثر فصاحة في نطقه اللغة العربيّة، وتلاوته جميلة. وهو في الثلاثينيات من عمره، وحين يتولّى القراءة في الصلاة تُسمع تنهّدات الموافقة من المصلّين حين يسمعون لغته العربيّة.

والإمام الأوّل للمسجد الجامع هو أيضًا مدير المدرسة الإسلاميّة المجاورة. وهو رجل يبلغ من العمر ٨٣ عامًا تقريبًا، سليم البنية وجريء، وهو صيّاد متقاعد، كان ناشطًا في اتحاد الصيّادين، ولديه شخصيّة منفتحة ويُجيب عن الأسئلة المتعلّقة بالمسائل الشخصيّة بعد الصلوات. ولئن كان لا يستطيع أن يقرأ القرآن بأكمله عن ظهر قلب، إلّا أنّ هذا الأمر غير مطلوب لقراءة القرآن خلال شهر رمضان كما سيتّضح من المناقشة التالية. وهو يحضر عادة مرتديًا جُبّة (jubah) رماديّة وطاقيّة (kufi) حمراء، لكنّه يرتدي ملابس بيضاء في رمضان، ويقود سيّارة من الأيّام الخوالي، ويصحب الإمام الضيوف في ردهات المسجد إذا لزم الأمر؛ بل ربّما اصطحب بعض الضيوف أو الأتباع إلى بيته القريب لتناول كعك العيد وتقاسم وجبة خفيفة.

(*) پاك (Pak) بلغة الملايو تعني السيّد، وأوليت (Ulit) تعني المرتّل أو المنشد أو المقرئ، وحاجي (Haji) تعني الحاج، فيكون المتكّلم هنا «السيّد الحاج المقرئ». (المترجم).

الصلوات:

تشترك جميع الصلوات في ميزات معيّنة، بعضها خاصّ بالمذهب الشافعي ولكن البعض الآخر محلّي وفريد. ولئن كانت هذه الصلوات خاضعة لمعايير السُنَّة في جميع أنحاء العالم، فإنّ ما يجعل هذه التنويعة الشافعيّة فريدة من نوعها هو ما يتبع التسليم في نهاية الصلاة. فإن كان يمكن للحاضرين المغادرة بعد التسليم، فإنّ الكثير منهم يبقى لمشاركة الإمام الدعاء الذي يكون في العادة باللغة العربيّة. ويدعو الإمام للأمّة وللحاضرين. ويحرص المغادرون على عدم إزعاج من بدأ يُصلّي النوافل أو قضاء صلاة فائتة. ويختلف طقس صلاة الجمعة عن صلاة الظهر العاديّة حيث يتضمّن خطبة تدوم حوالي ٢٠ ـ ٢٥ دقيقة في جزأين، يكون فيها الإمام فوق المنبر الموجود في اتجاه القبلة. ويجب أن تتضمّن كلّ خطبة عبارات عربيّة، وأن يجلس الإمام لفترة وجيزة بين الخطبتين. وتُقدّم هيئة التنمية الإسلاميّة في ماليزيا (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia)، نصًّا قد يقرؤه الإمام من على المنبر. وتتناول الخطبة المسائل الوطنيّة بالإضافة إلى المسائل الأخلاقيّة أو العقديّة. ولئن كان هؤلاء الخطباء يردّدون صدى الخطّ السياسي للحكومة للإسلام الحضاري، فإنّ تغيير وتيرة الخطبة صعودًا ونزولًا والارتجال بدلًا من القراءة الصارمة للنص هو ما جرت به العادة[(١٥)]، إذ يحدث أن يخرج الإمام قليلًا عمّا هو موجود في النصّ المطبوع. وتتضمّن نصوص الخطب ملحقات باللغة العربيّة فيها آيات من القرآن وبعض الأحاديث النبويّة. وخلال فترة القيام بهذا البحث، تميّزت الخطب بحثّ الناس على تبنّي نظرة أكثر حداثة وتسامحًا تجاه العديد من القضايا، ومنها مرض نقص المناعة المكتسب (الإيدز)، الذي أصاب حوالي ٨٧ ألف ماليزي، ٧٠٪ منهم مسلمون[(١٦)].

ولعلّه من المفيد النظر في مواضيع الخطبة الرسميّة التي يتمّ نشرها

---

(١٥) تُوزّع هيئة التنمية الإسلاميّة في ماليزيا نصّ الخُطب بلغة الملايو عبر الإنترنت مثلما تَرِدُ عليها. وهي تُعبّر عن المواقف الماليزيّة الرسميّة تجاه المسؤوليّات الإسلاميّة.

(١٦) وكان عنوان هذا الخطبة هو Menyambung Kasih Ilahi, HIV AIDS Ditangani؛ أي: تقريبًا: «زيدوا من حُبّ الله، فيروس نقص المناعة البشريّة المكتسب/ الإيدز».

أسبوعيًّا على موقع هيئة التنمية الإسلاميّة في ماليزيا. فهذه الخطب يتمّ إلقاؤها بلغة الملايو، لكن ينبغي أن تكون مقدّمتها باللّغة العربيّة على ما يقتضيه المذهب الشافعي. وغالبًا ما تناقش هذه الخطب القضايا المتعلقة بالوحدة الوطنيّة وحقوق المواطنين الماليزيّين. ومع ذلك، فإنّها قد تصمت أحيانًا عن قضايا مهمّة. ومن ذلك على سبيل المثال، كانت خطبة ١٧ سبتمبر ٢٠١٠م تتعلّق بزيارة الآخرين المستقيمين أخلاقيًّا. كما أكّدت خطبة أخرى (٨ أكتوبر ٢٠١٠م) على استخدام لغة الملايو كموحّد للبلد، على غرار اللغة العربيّة في عهد النبيّ محمّد حين كانت تتنافس مع لغات محليّة أخرى في الجزيرة العربيّة. أمّا خطبتا ٢٢ أكتوبر ٢٠١٠م و٥ نوفمبر ٢٠١٠م، فقد تمّ فيهما الإشادة بالدور البطولي للحكومة في تعزيز الوحدة الاجتماعيّة في ظل القيم الاجتماعيّة الإيجابيّة المشتركة. وتؤكّد هذه الخطب على الثروة الناتجة عن الأعمال الفاضلة وكسب العيش الكريم وليس على الجشع والطمع. وتُوضّح خطبة الشريعة كقناة للازدهار الوطني (٣١ أغسطس ٢٠١٢م) المجالات الرئيسة للشريعة الإسلاميّة التي يتقاسمها الماليزيون عمومًا: القضاء على المسكرات، والزنا، واللواط، والسحاق، ومثليّة الذكور وثنائيي الجنس لأنّها تُدمّر نسيج المجتمع كما يفعل الرِّبَا غير الشرعي، وينبغي للنّاس المطالبة بحكومة تضمن الفضائل الإسلاميّة التي توفّر إطارًا للإيمان بالله. وتشرح خطبة ١٣ يناير ٢٠١٣م موقف الحكومة من استخدام لفظ الجلالة (الله) من قبل أتباع الأديان الأخرى. فهذا اللفظ غير موجود في النصوص المقدّسة للديانات الأخرى وهو مترسّخ في مجموع التجربة الدينيّة الإسلاميّة، لا مجرّد لفظ لتعيين الإله.

على أنّ هذه الخطب دائمًا ما تفصل بين هويّة الحكومة الماليزيّة وهويّة الإسلام. وهذا يعني أنّه من الممكن وجود علاقة تناغم بينهما كما يُمكن أن يُوجد اختلاف في الرأي بشأن مسألة محدّدة. وهي خطب تعترف بالمساواة الكاملة في الدين وتدعو لها على أساس ديني، بما قد تُوحي للبعض بأنّ المساواة العلمانيّة نفسها من متطلّبات الدين. وهي خطب تقف عند حدود الدعوة وتظلّ صامتة بشأن المسائل التي تنطوي على انتقاد للحكومة وللدستور الماليزي، وهو ما يعني أنّ حماية الدين هو من صميم اختصاص الدولة. وعلينا أن نتذكّر هنا دخول الكثيرين إلى حظيرة الإسلام من خلال

عمليّات الدخول الجماعيّة في الإسلام التي قادها داتوك مصطفى هارون، إذ قد تشير عمليّات الدخول المستمرّة بعد تلك الفترة أيضًا إلى أنّ الحكومة كانت تستعدّ لعصر من المساواة بين جميع الفئات. ومهما كانت توقّعات المرء حول مستقبل ماليزيا، فإنّ الانتماء إلى الطائفة الدينيّة نفسها على ما يرى البعض، هو أمر صحّي ومفيد للعلاقات التجاريّة والاجتماعيّة خارج المسجد.

والآن، تبدأ أقلّ الطقوس شكلانيّة، وهي عبارات الذكر (التسبيح). فذكر الله هو إلهام إلٰهيّ، ولا حدّ لثوابه في الدنيا والآخرة، ويُقرّب المرء من ربّه ويجعله يرتقي روحيًّا إلى درجة رفيعة (*maqam*)، فيشعر بنوع من النشوة، لا يشاركه فيها أحد. ويظلّ حوالي نصف الذين يحضرون الصلاة في أماكنهم، ويجلسون متربّعين (bersila). ويرفع الإمام صوته بعبارات التسبيح، وقد يستخدم سبحة لعدّها، وهي: سبحان الله، والحمد لله، والله أكبر، ويُكرّرها ٣٣ مرّة باستخدام السبحة. ولا يزيد عدد من يستخدم السبحة من بين الحاضرين على نسبة ١٠ في المائة، بينما يعتمد الباقون العدّ على أصابعهم. وبعد ذلك، يبدأ الإمام الدعاء ويمدّ الحاضرون أيديهم إلى الأعلى والكفّان نحو الوجه لكن دون أن تلمساه (angkat dua tangan ka atas)(*). وإثرها، تقرأ الجماعة سورة الفاتحة وسورة الإخلاص أو أيّ سورة قصيرة أخرى. وعلى كلّ صلاة أن تُبقي الجماعة في سكينة روحيّة حتّى قيام صلاة الجماعة التالية. ولصلاة الجماعة حسب السُّنَّة النبويّة أجرٌ (pahala) يعادل ٢٧ مرّة أجر صلاة الفرد[١٧].

وبعد التسبيح والدعاء، ينهض الجميع ويصطفّون لمصافحة الإمام. وهذه لحظة فرح لأنّها تُمكّن من الاقتراب من الإمام مباشرة ومصافحة يده. ويُوجد نوعان من المصافحة. الأولى يُصافح فيها المصلّي بكلتا يديه يدَي الإمام، ثمّ يُشير بهما باتّجاه صدره وكأنّه يقصد القلب (kalbu). والثانية تتمثّل في مصافحة بسيطة باليد اليمنى، وقد تكون مصحوبة بتربيتة على الظهر

(*) أورد الكاتب العبارة بلغة الملايو، وتعني حرفيًّا: رفع اليدين إلى الأعلى. (المترجم).

(١٧) انظر مثلًا: محمّد عُزَيْر توفيق (Mohd. Uzair Taufik)، الذي يستشهد بصحيحي البخاري ومسلم، ص٢١٦.

أو عناق، وحتّى قبلة على الخدّ. وباستخدام اليد اليمنى في المصافحة، يدور صفّ المصلّين أمام الإمام باتّجاه عقارب الساعة (من اليسار إلى اليمين). وبالطبع، فإنّه لا يمكن أن يكون جميع الحاضرين ضمن دائرة واحدة أو خطّ واحد إذا كان هناك المئات من الأشخاص، وعندها تتشكّل دوائر صغيرة في بقيّة أماكن قاعة الصلاة وفي الشرفة، بحيث يُمكن لكلّ شخص مصافحة عدّة أشخاص آخرين قبل المغادرة. وفي كثير من الأحيان، يبدأ الناس في مغادرة المسجد والإمام ما يزال في تسبيحه، وهو يصافح الحاضرين الذين هم على وشك المغادرة. ويُؤمّن الحاضرون على تسبيح الإمام ويردّدون أقواله بصوت منخفض، وهذا ما يزيد من التحمّس لمواكبة حفل المصافحة الذي يلي الانصراف (bersurai).

التلاوات في شهر رمضان:

يُشكّل رمضان وصيامه وحضور الصلاة فيه أهمّ طقس سنوي يمكنه محو جميع الذنوب، كما هو شأن الحجّ. ويُمثّل الاحتفال بانتهاء رمضان من خلال العيد، الوقت المناسب لتعزيز الصداقات الحميمة خارج حدود الإسلام لتشمل جميع الأقارب والأصدقاء والجيران. وتشمل صلاة التراويح في رمضان ترديد وتكرار السور المعروفة لدى الناس، ويتخلّل ذلك تراتيل إيقاعيّة من آي القرآن ومتون الحديث. ونظرًا لغياب أيّ حافظ في أحيان كثيرة يمكنه تلاوة القرآن كاملًا عن ظهر قلب، فإنّه يُمكن لأيّ شخص إمّا أن يقرأ من مُصحف أو الاقتصار على تلاوة الجزء الأخير من القرآن (جزء عمّ) حسب ترتيب مسبق. وتقوم لجنة المساجد (majlis) بصياغة ملصقات للعبارات العربيّة الخاصّة بالذّكر خلال الفترات الفاصلة بين الركعات. وتتولّى لجنة من أربعة رجال الجلوس أمام الملصقات ورفع الأصوات بعبارات الذكر التي يُردّدها الحاضرون، وقد ينضمّ إلى هذه اللجنة كلّ من كان يعرف هذه العبارات من بين الحاضرين[١٨].

يرتدي أولئك الذين يحضرون التراويح ملابسهم الدينيّة الرسميّة، وهي

(١٨) يوجد دليل متاح على نطاق واسع للأناشيد ومعانيها مع الليالي التي تُنشد فيها. انظر:
Panduan Solat Tarawih, amalan Sepangng Ramadhan & Awal Syawal (2009).

تشمل باجو ملايو (baju Melayu)، وهو قميص مع جيوب أماميّة وتحته سراويل، بالإضافة إلى قُبّعة (kopiah) أو قلنسوة (songkok)، وأحيانًا عمامة كاملة. وقد يرتدي البعض أيضًا الجبّة (jubah)؛ أي: الرداء العربي الطويل، أو نسخة أصغر منه لا تتجاوز أسفل الركبتين، مع ارتداء سراويل تحتها. وتُسهم هذه الأزياء في خلق الجوّ العامّ المنتظَر. وقد استمرّت صلوات التراويح العشر التي حضرتها خلال النصف الثاني من رمضان، حوالي ساعة واحدة وصولًا إلى صلاة الوتر التي استمرّت بدورها عشر دقائق أخرى. وفي جميع الحالات، لم يدم أيّ منها أكثر من ساعة ونصف، حتى تلك التي كان يقرأ فيها الحافظ جزءًا كاملًا من القرآن.

في كل من نصفي رمضان، تحتوي التراويح على عشر ركعات تُصلّى ركعتين ركعتين ويتمّ التشهّد الأخير (tahiyat akhir) بعد كلّ ركعتين، ثمّ الجهر بالتّسليم على اليمين وعلى اليسار. وتبدأ كلّ ركعتين في النصف الثاني من رمضان بقراءة الفاتحة وسورة القدر في الركعة الأولى، وقراءة الفاتحة وسورة أخرى من آخر السور في الركعة الثانية تبدأ من سورة التكاثر وتنتهي بسورة المسد. ويتمّ تلاوة السور الثلاث الأخيرة في الركعة الثالثة للوتر، وبهذه الركعات الثلاث تُختتم التراويح. وفي صلاة الوتر، يجب أن تحتوي الركعة الأول على الفاتحة وسورة الأعلى، والركعة الثانية على الفاتحة وسورة الكافرون. أمّا الركعة الثالثة فتحتوي على سور الإخلاص والفلق والناس. وبعد التشهّد الأخير، تقف المجموعة (Iktidal) لتلاوة دعاء القنوت، وهو دعاء طلب لرحمة الله ومغفرته، على ما درج عليه السَّلَف. فعند الرفع من الركوع، يقول المصلّون «سمع الله لمن حمده»، ولكن بدلًا من السجود، يقرأ الإمام دعاء القنوت، مع ترديد المصلّين كلمة «آمين» إثر كلّ عبارة فيه. ثمّ ينصرف المصلّون بعد المصافحة.

قناع تغيير أم حدٌّ له

لا توجد إحصائيّات مفيدة ومتاحة حول أعداد الصينيّين والهنود الداخلين في الإسلام في صَبَاح أو معدّلات ذاك الدخول. ويلاحظ المرء بوضوح وجود أشخاص من غير الملايو في الصلوات في جميع أنحاء كوتا كينابالو، لكنّهم نادرًا ما يكونون أكثر من عشرة أو عشرين في مجموعة يصل

عددها إلى المئات. وأذكر أنّني دعوتُ سائق سيارة أجرة صينيًّا إلى الصلاة بعدما قصّ عليّ قصّة طويلة، والدموع في عينيه، حول عُقم زوجته ثمّ حملها وولادتها في نهاية المطاف بعد أكثر من عقد من الزواج. وقد ذهبنا معًا إلى مسجد الأمّة وصلّينا معًا. وهكذا يبدو بالنسبة للبعض على الأقلّ، أنّ الإسلام يُوفّر إطارًا يتجاوز هويّة الملايو. وقد أشار المستجوبون أيضًا إلى وجود اتصالات تجاريّة وديّة بين الجماعات. وتشهد المحكمة الإسلاميّة تدفّقًا مستمرًّا لأناس يريدون الدخول في الإسلام، وتُصدر بطاقات هويّة للمسلمين. وقد قيل لي إنّ هناك تغييرات طفيفة وغير رسميّة بصدد الحدوث، قد يستفيد منها الداخلون في الإسلام من الصين والهنود والمسلمين المهاجرين، وخاصّة من لهم أقارب من الملايو عن طريق الزواج أو النسب. ولا يعتقد أيّ من المستجوبين وجود تغيير أساسي وجوهري في الدستور الماليزي من شأنه أن يجعل هذه السلوكيّات غير الرسميّة تغدو إجباريّة بموجب تشريعات اتحاديّة أو قوانين الولايات. فالحُجج التي تعمل في صالح البوميبوتيرا ما تزال قويّة، وما يحصل عليه عدد صغير من البوميبوتيرا بموجب هذه السياسة من عقود ومواقع لا يُغيّر الاحتمال الأكبر بأن يكونوا أكثر فقرًا من الصينيّين أو الهنود في صَبَاح. كما تُوجد أيضًا قيمة جوهريّة في مشاعر الانتماء التي تتجاوز المجموعة العرقيّة للفرد. فعلى الرغم من العالم الاجتماعي الذي تناقشه هيئة التنمية الإسلاميّة في ماليزيا في خطبتها الأسبوعيّة، قد اعتبر المستجوبون أنه يتجاوز مستوى مسؤوليّتهم. وتُمثّل حرّية أداء الشعائر الدينية إحدى فوائد الحصول على الجنسيّة الماليزيّة. فالجميع مرحّب بهم في الصلوات، والعديد من البلدان الأخرى يستخدم صَبَاح كمكان لقضاء العطلات الدينيّة.

هل إسلام كوتا كينابالو دين الحدّ الأدنى؟

هل يمكن للدخول في الإسلام، والصلوات المعبّرة، ودعوة الآخرين للمشاركة في الطقوس الإسلاميّة المشتركة والزيارات والمشاعر الطيّبة المعبّر عنها في العيد بعد رمضان، أن تحقّق مواطنة أكثر مساواة لجميع الماليزيّين في صَبَاح، أم أنّ هذا مجرّد مظهر خادع أو مجرّد قناع يغطّي الانقسام؟ يذكر فيكتور تيرنر (Victor Turner) الحالات التي يكون فيها التضامن البنيوي

العامّ، الذي يسمّيه «روح الجماعة» (communitas)، موضع اهتمام، خلال المهرجانات وغيرها من الأحداث الطقسيّة الخاصّة، ممّا يوحي بأنّ عناصر خفيّة يمكن أن تُوحّد الأمم والوحدات الأكبر، مثل العالم المسيحي(١٩)؛ فالأناشيد الوطنيّة تستحثّ إخلاصنا، بغضّ النظر عن وضعنا العرقي داخل الأمّة. ويُسارع القادة الوطنيّون إلى الاعتماد على إجماع مؤقّت لدعم المغامرات الاقتصاديّة والحروب. ونادرًا ما يعتبر تيرنر الطقوس أدوات للتغيير الاجتماعي، ولم يفكّر أيّ من مستجوبينا، سواء كان مسلمًا أو غير مسلم، وسواء كان من البوميبوتيرا أم لا، في أنّه سيُوجد تغيير وشيك قد يسمح بالحصول على امتيازات الملايو خارج الحدود المعتادة أو أنّ الإسلام يطالب بمثل هذا التغيير. فاستخدام صَبَاح للطقوس الإسلاميّة كحجر أساس للتّضامن الجماهيري القائم على المشاعر الطيّبة والمحبّة (muhibah) قد يعكس مجرّد تعبير جديد عن الـ«كيتوان ملايو» (تقريبًا، سيادة الملايو)، وهو مفهوم ظهر في العقد الأول من الألفيّة الجديدة للتّعبير عن ميثاق حكم الملايو. ومن المؤكّد أنّ الإسلام قد وحّد بين المسلمين البوميبوتيرا في صَبَاح وشجّع البوميبوتيرا على الدخول في الإسلام. وقد عبّر العديد من مستجوبينا المسلمين عن قلقهم بشأن ما أسموه الأسلمة السياسيّة في السبعينيّات. وهم يُفضّلون أساليب أكثر سلاسة تُشجّع الحركة التدريجيّة في اتجاه الإسلام على الرغم من أن جمعيّة موجودة في ويسما، تدعى إخوة الإسلام (Saudara Islam)، تحاول مواصلة روح عمليّات الأسلمة التي قام بها مصطفى هارون. وهم يعتقدون، مع ذلك، أنّ هذا الشعور الطيّب المتبادل بين الجماعات يمارس ضغطًا ثابتًا من القاعدة على القادة لإعادة النظر باستمرار في قضايا المواطنة.

إنّ هذا يشبه التديّن الذي يناقشه ميخائيل إبشتاين (Mikhail Epstein) بالنسبة لروسيا في السبعينيّات؛ أي: التديّن الذي يستخدمه الفرد ليُناسب احتياجاته الخاصّة. وعلى الرغم من أنّه دين بسيط أو فقير، فإنّ فقره يشمل أركان الإسلام الخمسة: الشهادتين، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحجّ.

(١٩) راجع: تيرنر (Turner 1969, 1974, 1982) الذي يتناول الطقوس باعتبارها ملامح موحدة للأنظمة الاجتماعيّة، حقيقيّة كانت أم متخيّلة. وانظر: تيرنر (Turner 1982) للاطّلاع على مناقشة كاملة لروح الجماعة (communitas)، ص٢٠٥ ـ ٢٠٦.

وحتّى في هذا، كانت هناك اختلافات بين مستجوبينا. فالبعض يعتقد أنّ الحجّ لا يكون مقبولًا إلّا إذا تمّ بروحيّة فقر وخضوع، بينما يرى آخرون أنّه باهظ. وقد كان الأفراد الذين كانوا حريصين على قضاء الصلوات الفائتة ينتقدون أيضًا من يستخدمون الحجّ والعمرة لمجرّد التظاهر بدل أن يتحوّلوا إلى مؤمنين أكثر زهدًا وكمالًا. وهناك العديد من المكتبات العلميّة التي تبيع كتب الأدب الشعبي حول الإسلام والكتب الكلاسيكيّة التي تتناول تجربة الإسلام في القرون الخوالي. وتتحدّث هذه المجلّدات عن الصلاة باعتبارها تجلّيًا، وتحثّ خطاباتها المؤمن على الصلاة كما لو كانت عملًا مهمًّا يأخذ في الاعتبار جميع ضغوط اللحظة ويضعها في سياق الآخرة، يوم يُحاسب الله كلّ نفس على ما قدّمت ويزن أفعالها.

وقد كان مستجوبونا مهتمّين بإخبارنا بتجارب شخصيّة عاش فيها بعض الناس تجلّيات إيمانيّة غير متوقّعة حين شهدوا رؤى أو عاشوا تجارب مفاجئة تؤكّد صحّة سلوكيّاتهم. والصلاة هي مجموعة سلوكيّات إلزاميّة تُقرّب المرء من الله. وقد قالت لي إحدى المستجوبات: «**أنا أدعو الله حتّى أتمكّن من الصلاة**»، وهي تقصد أنّ عددًا كبيرًا من الصلوات الشخصيّة أقلّ تأثيرًا من غيرها، وأنّ معظم تجارب الصلاة المتأجّجة العاطفة تحدث في أوقات وأماكن غير متوقّعة. فهذه التجارب تساعدهم على تجاوز فترة أزمة شخصيّة. فالصلاة ليست مجرّد اتّصال، كما يُقال كثيرًا عن المسيحيّة؛ بل الالتزام الديني هو بالأحرى تجربة تتجاوز حدود الحياة. لذا، فإنّ أولويّة التجربة الدينيّة الشخصيّة هي سبب مهمّ في ألّا يؤدّي التركيز على الوحدة بمختلف أشكالها إلى تغيير اجتماعي جذري، إذ إنّ الشعور بالوحدة والمساواة أمام الله لا يتطلّب خطّة سياسيّة محدّدة. ولا يُوجد سوى القليل من النقاش حول النظم الاجتماعيّة الكليّة التي تعيش فيها المساجد والمشاركون الآخرون. ويبدو أنّ التحوُّل عن عوالم الإسلام الإداريّة والعلميّة لصالح التديّن الداخلي، يُحرّر المؤمنين من النقاش حول السياسة الحكوميّة والنزاعات حولها. ويُمكن للمرء أن يقارن هذا الجانب من إسلام صَبَاح بالدين في حدّه الأدنى الذي نوقش في أدب ما بعد الحداثة الروسي. ففي الحدّ الأدنى من الدين، يستخدم الناس الدّين لتهدئة أرواحهم والشعور بأنهم يبذلون قصارى جهدهم لمساعدة إخوانهم وأخواتهم داخل وخارج حدود إيمانهم الرسمي.

ومع ذلك، فإنّ الصلاة وارتياد المساجد هما نوع من الضمادات التي تغطّي شعورًا عميقًا بضرورة عمل المزيد. ماذا يمكن له أن يكون ذلك؟ يُشدّد الإسلام على أنّ الحياة صراع (جهاد)، وعلى البحث عن بدائل في الشريعة. وتجد التجربة الشخصيّة والصراع تعبيرًا عنهما في المشاركة الطوعيّة في طقوس الإنشاد والابتكار الفردي في هذه الطقوس. ويتمّ إعلام الأشخاص الذين يرتادون المساجد بأنّ بإمكانهم استخدام مسجدهم كأداة للتعلّم وأنّ عليهم احترام التعبيرات العاطفيّة للآخرين. كما تؤثّر سيطرة الحكومة على محتوى الخطب أيضًا في إبعاد المصلّين عن المنبر وتركيز انتباههم على الصلوات الاختياريّة والقراءة في مكتبة المسجد أو مشاركة التراتيل مع الآخرين. وبذلك تكون الدراسة الجماعيّة والصلاة مظاهر جهاد فردي.

ويعرف المستجوبون أيضًا الطقوس الشامانيّة المحظورة، وهي الطقوس التي ينبذها المتحوّلون إلى الإسلام. وتتضمّن هذه الطقوس أحيانًا استخدام رؤوس بشريّة، يتمّ جمعها خلال غارات على العدوّ. وهم يُشيرون إلى أنّ أشكال التعبير عن الدين يمكن أن تكون عنيفة ومُحرّمة في الإسلام. ومن ناحية أخرى، يمكن أن تكون الأنشطة الخيريّة مثل جمع الأموال للأطفال الذين لا يستطيعون تحمّل الرسوم المدرسيّة أو تكاليف اللباس المدرسي، مبادرات جماعيّة تستخدم المسجد قاعدة لها. فالصلاة يجب أن تكون مصحوبة دائمًا بجهود واقعيّة لتحقيق الآمال، وهذا ما يُسمّى بِرّ الاختيار (berikhtiar) أو بِرّ التوكّل (bertawakal)، وهو ما تحثّ عليه الخطب. فلا يكفي أن نصلّي، فالأنشطة الدنيويّة ضروريّة أيضًا.

وعلاوة على ذلك، يناقش المستجوبون التزامهم بأن يعتبروا أعضاء الجماعات من غير البوميبوتيرا كائنات كاملة الإنسانيّة، لهم أسماء ومشاكل اجتماعيّة وشخصيّة، والمطلوب هو مساعدتهم في مساعيهم المشرّفة، وهو ما سيعوّض عدم قدرتهم على عبور الحواجز التي وضعت في طريقهم بموجب دستور الاستقلال. ويذكر المستجوبون الجهود الحثيثة للعمل المشترك في مجال الأعمال التجاريّة مع أفراد المجتمع الآخرين والاعتراف بالأقارب المشتركين. ولعلّ من شأن الزيجات المختلطة بين الجماعات العرقيّة أن يزيد من توافق السلوكيّات والمشاعر. وقد أفادني المستجوبون المسلمون بأنّهم يحاولون التسوّق من المتاجر التي توظّف أو يمتلكها أقارب عن طريق

الزواج، وأنّ هؤلاء الأقارب قد يقرّرون في النهاية دخول الإسلام، لكن هذا ليس مهمًّا. ويفخر مسلمو صَبَاح أيضًا بأنّ الطائفتين الصينيّة والهنديّة غير منفصلتين عنهم مثلما هو الحال في المجتمعات المحليّة في البرّ الرئيس. ففي صَبَاح، يُمكن للصيني أن يتحدّث إلى غيره بلغة ملاوية لا تشوبها شائبة، أكثر ممّا عليه الحال في كوالالمبور. وعلى الرغم من عدم وجود دفع من مسلمي صَبَاح لإنهاء امتيازات الملايو حاليًّا، فإنهم على الأرجح أكثر استعدادًا لقبول مثل هذا التغيير؛ بل والترحيب به أكثر من ملايو شبه الجزيرة.

البيبليوغرافيا

1 - Buyong, Datuk Jamudin. 1995. **Islam Di Sabah, peranan Putatan dalam Kembangannya. Penampang**, Sabah: Badan Dakwah Daerah.

2 - Chandra Muzaffar. 1987. **Islamic Resurgence in Malaysia**. Petaling Jaya, Selangor: Fajar Bakti.

3 - Charles, Ismail. 2003. Healing in Sabah: Mysteries of Illness and Well-Being. *Sabah Museum Monograph* vol. 9. Kota Kinabalu, Sabah: Department of Sabah Museum.

4 - Farish A. Noor. 2002. **The Other Malaysia**. Kuala Lumpur: Silverfish Books.

5 - Maugham, W. Somerset. 1952, **East and West. The Complete Stories of W. Somerset Maugham**. Vol. 1. New York: Doubleday.

6 - Reid, Anthony. 1997. Endangered Identity: Kadazan or Dusun in Sabah (East Malaysia). *Journal of Southeast Asian Studies* 28 (1): 120-136.

7 - Roff, Margaret. 1969. The Rise and Demise of Kadazan Nationalism. *Journal of Southeast Asian History* 10 (2): 326-343.

8 - ________. 1974. **The Politics of Belonging**. New York: Oxford University Press.

9 - Sadiq, Kamal. 2005. When States Prefer Non-Citizens Over Citizens: Conflict Over Illegal Immigration into Malaysia. *International Studies Quarterly* 49: 101-122.

10 - Turner, Victor. 1969. **The Ritual Process: Structure and Anti-Structure**. Chicago: Aldine.

11 - ________. 1974. **Dramas, Fields, and Metaphors, Symbolic Action in Human Society**. Ithaca, NY: Cornell University.

12 - ________. 1982. **Celebrations, Studies in Festivity and Ritual**. Washington, DC: Smithsonian Institution, Office of Folklore Programs, Renkwick Gallery.

13 - Wah, Francis Loh Kok. 1992. Modernisation, Cultural Revival and Counter-Hegemony: The Kadazans of Sabah in the 1980s. In **Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia**, ed. Joel S. Khan, and Francis Loh Kok Wah, 225-253. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press.

البيبليوغرافيا العامة للكتاب

مصادر باللغة العربيّة:

١ - القرضاوي (يوسف)، «القرضاوي يُوضّح موقفه من البوعزيزي»، **الجزيرة**، ١٩ يناير ٢٠١١م. <http://www.aljazeera.net/news/pages/0ea2516f-e775-4746-9796-716adbd53a62> اطّلع عليه بتاريخ ١٩ مارس ٢٠١٣م.

٢ - قمر (عبد القاهر محمّد)، «الاجتهاد والإفتاء في مجمع الفقه الإسلامي الدولي»، نصّ محاضرة أُلقيت في: مؤتمر الإفتاء في عالم مفتوح: الواقع الماثل والعمل المرتجى، الكويت، ٢٦ ـ ٢٨ مايو ٢٠٠٧م.

مصادر بلغات أخرى:

1 - Abd, Naddin Hj. Shaiddin Sekilas. 2008. Sejarah Islam Di Putatan. http://abdnaddin.blogspot.com/2008/11/sekilas-sejarah-islam-di-putatan.html. Accessed 20 Nov 2008.

2 - Abdelhadi, Magdi. 2004. Controversial Preacher with 'Star Status,. *BBC News,* Wednesday, July 7. http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/3874893.stm. Accessed 25 Mar 2013.

3 - Abdul Samat Musa. 2003. An Overview of the Historical Background of Islamic Law and Its Administration Under the Federal Constitution. In *Kajian Syariah dan Undang-Undang,* ed. Irwan Mohd Subri, Md Yunus Abd Aziz, Abidah Abdul Ghafar, Dina Imam Supaat, and Syahirah Abdul Shukor, 95-108. Kuala Lumpur: Kolej Universiti Islam Malaysia.

4 - Abdullah Alwi Haji Hassan. 1996. *The Administration of Islamic Law in Kelantan.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

5 - Abdullah, C.D., Rashid Maidin, and Abu Samah. 2005. *Islam Melayu Komunis.* Petaling Jaya, Malaysia: Strategic Information Research Development SIRD. Abdullah, Taufik. 1971. *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933).* Ithaca: Modern Indonesia Project, SEAP, Cornell University.

6 - Abdullahi Ahmed An-Na,im. 2007. Negotiating Authenticity and Justice. *Baraza!* 1 (3): 3-4.

7 - Abou El Fadl, Khaled. 1998. Striking a Balance: Islamic Legal Discourse on Muslim Minorities. In *Muslims on the Americanization Path?* eds. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito. Oxford: Oxford University Press.

8 - Abouzeid, Rania. 2011. Bouazizi: The Man Who Set Himself and Tunisia on Fire. *Time Magazine,* Friday, January 21. http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,2044723,00.html. Accessed 13 Mar 2013.

9 - Abu Lughod, Lila. 2013. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

10 - ACCIN. 2005. *Bantah Penubuhan IFC.* Kuala Lumpur: Secretariat ACCIN. Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life.* Stanford: Stanford University Press.

11 - Ahmad, S. Maqbul. 1989. *Arabic Classical Accounts of India and China.* Shimla: Indian Institute of Advanced Study.

12 - Ahmad, Mirza Ghulam. 2005. *The Will.* Tilford: Islam International Publications. Ahmad, Sadaf. 2008. Identity Matters, Culture Wars: An Account of Al-Huda (Re)defining Identity and Reconfiguring Culture in Pakistan. *Culture and Religion* 9 (1): 63-80.

13 - Ahmad Kazemi-Moussavi. 2011. Rethinking Islamic Legal Methodology with Reference to Maqasid Al-Sharia. *Islam and Civilizational Renewal* 2 (2): 272-284, 431.

14 - Ahmadiyya Muslim Community. 2002. Proforma for Obtaining Pakistani Passport, *ThePersecution.org.* http://www.thepersecution.org/archive/pl_xpass.html. Accessed 10 Feb 2015.

15 - ________. 2015. *Muslims for Life.* http://www.muslimsforlife.org/. Accessed 10 Sep 2015.

16 - ________. 2016. IslamAhmadiyya-Ahmadiyya Muslim Community-Al Islam Online-Official Website. *Alislam.org.* http://www.alislam.org. Accessed 30 June 2016.

17 - Ahmed, Irfan. 2008. Cracks in the 'Mightiest Fortress,: Jama,at-e-Islami,s Changing Discourse on Women. *Modern Asian Studies* 42 (2): 549-575.

18 - Ahmed, Asad A. 2010. The Paradoxes of Ahmadiyya Identity: Legal Appropriation of Muslim-ness and the Construction of Ahmadiyya Difference. In *Beyond Crisis: Re-Evaluating Pakistan,* ed. Naveeda Khan, 273-314. New Delhi: Routledge.

19 - Al-Ahsan, Abdullah. 1988. *The Organization of the Islamic Conference: An Introduction to Islamic Political Institution.* Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought.

20 - ________. 1992. *Ummah or Nation?: Identity Crisis in Contemporary Muslim Society.* Leicester, UK: The Islamic Foundation.

21 - Alfian. 1989. *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism.* Yogyakarta: Gadjah Mada Press.

22 - Ali, Kecia. 2006. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur,*an, Hadith, and Jurisprudence. Oxford: One World.

23 - Allers, Charles. 2013. *The Evolution of a Muslim Democrat: The Life of Malaysia,*s Anwar Ibrahim. New York: Peter Lang Publishers.

24 - Allsen, Thomas T. 2001. *Culture and Conquest in Mongol Eurasia.* Cambridge: Cambridge University Press.

25 - Al-Raysuni, Ahmad. 2005. *Imam al-Shatibi,*s Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. London and Washington: International Institute of Islamic Thought.

26 - Amari, Chawki, Melanie Matarese, Ramdane Koubabi, and Ghellab Smail. 2011. Immolation: Je brûle, donc je suis [Immolation: I Burn, Therefore I Am]. *El Watan,* January 21. http://www.elwatan.com. Accessed 16 Mar 2013.

27 - *Amnesty International.* Amina Lawal. http://www.amnesty-1312.de/Main/AminaLawal. Accessed 15 Oct 2015.

28 - Andersen, Kurt. 2011. The Protester. *Time Magazine,* Wednesday, December 14. http://www.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,2101745_2102132,00.html. Accessed 26 Mar 2013.

29 - Anderson, Benedict O. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism.* London: Verso.

30 - Anderson, Michael. 1993. Islamic Law and the Colonial Encounter in British India. In *Institutions and Ideologies: A SOAS South Asia Reader,* ed. David Arnold, and Peter Robb, 165-185. Richmond: Routledge Curson.

31 - Anjum, Ovamir. 2007. Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors. *Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle East* 27 (3): 656-672.

32 - Anwar Ibrahim. 1974. Problems and Changing Role of Malaysian Youth. In *Trends in Malaysia II,* ed. Mun Cheong Yong, 75-87. Singapore: University Press for ISEAS.

33 - ________. 1996. *The Asian Renaissance.* Singapore: Times Books International.

34 - ________. 2006. Universal Values and Muslim Democracy. *Journal of Democracy* 17 (3): 5-12. http://www.journalofdemocracy.org/articles/gratis/Ibrahim-17-3.pdf. Accessed 21 Feb 2009.

35 - _______. 2007. A Test for the West in Turkey. *Washington Post,* July 6.

36 - ________. 2009a. *Democracy and Diversity in a Global Perspective.* Speech, Melbourne, Australia. December 4.

37 - _______. 2009b. *Keynote Address.* Speech, Cairo, Egypt, 56th Congress of Liberal International. October 30.

38 - ________. 2009c. Opening address by Anwar Ibrahim at the *L,*Institut Francais des Relations Internationals Conference-Debate on 'Islam and the West after George Bush,, in Paris, chaired by Michel Camdessus. June 3.

39 - ________. 2009d. *Interview by Charles Allers.* September 27. Berkeley, CA.

40 - ________. 2010a. *Religion and Pluralism in a Divided World.* Public lecture, London, England, London School of Economics. March 18.

41 - ________. 2010b. *Islam and Democracy in Southeast Asia.* Speech, Washington, DC, Woodrow Wilson International Center for Scholars. June 24.

42 - ________. 2012. Hudud and UMNO,s Politics of Desperation. PKR Press Release, August 25. http://www.keadilanrakyat.org. Accessed 29 Oct 2013.

43 - ________. 2014a. *World Forum for Muslim Democrats.* Keynote speech, Petaling Jaya, Malaysia. November 3. https://www.youtube.com/watch?v=itVLjvl_ J1A. Accessed 15 Dec 2014.

44 - ________. 2014b. *Islam and Democracy: Malaysia in Comparative Perspective.* Keynote Address, Stanford University, Palo Alto, California, Center for Democracy, Development and the Rule of Law. November 20.

45 - Ibrahim, Yasir S. 2014. An Examination of the Modern Discourse on *Maqasid al-Shar. Journal of the Middle East and Africa* 5: 39-60.

46 - Anwar, Syamsul. 2005. Fatwâ, Purification and Dynamization: A Study of Tarjîh in Muhammadiyah. *Islamic Law and Society* 12 (1): 27-44.

47 - Apnizan, Abdullah, and Hakimah Yaacob. 2013. *The Trend of Legal Suits Involving Islamic Financial Transactions in Malaysia: Evidence from the Reported Cases.* Research Paper, 48. Kuala Lumpur: International Shariah Research Academy.

48 - Appel, George N., and Laura W.R. Appel. 1993a. To Converse with the Gods: Rungus Spirit Mediums. In *The Seen and the Unseen: Shamanism, Mediumship and Possession in Borneo.* Borneo Research Council Monographs, vol. II, 3-53. Williamsburg, VA: Borneo Research Council.

49 - ________. 1993b. To Do Battle with the Spirits: Bulusu, Spirit Mediums. In *The Seen and the Unseen: Shamanism, Mediumship and Possession in Borneo.* Borneo Research Council Monographs, vol. II, 55-99, Williamsburg, VA: Borneo Research Council.

50 - Ariffin Omar. 1993. *Bangsa Melayu: Malay Concepts of Democracy and Community, 1945-1950.* New York: Oxford University Press.

51 - Asad, Talal. 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam.* Occasional Papers Series. Washington, DC: Georgetown University for Contemporary Arab Studies.

52 - ________. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

53 - ________. 2003. *Formations of the Secular.* Stanford: Stanford University Press.

54 - ________. 2007. *On Suicide Bombing.* New York: Columbia University Press.

55 - Asad, Talal, Wendy Brown, Judith Butler, and Saba Mahmood. 2013. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech.* New York: Fordham University Press.

56 - Asham Ahmad. 2011. Moderation in Islam: A Conceptual Analysis of *Wasatiyyah. TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World* 4: 29-46.

57 - Aspinall, Edward, and Greg Fealy, eds. 2003. Introduction: Decentralisation, Democratisation, and the Rise of the Local. In *Local Power and Politics in Indonesia: Decentralizations,* eds. Edward Aspinall and Greg Fealy, 1-11. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

58 - Associated Press. 2012. China Steps Up Campaign Against Ramadan in Xinjiang.

59 - *The Guardian,* Guardian News and Media Ltd., August 3. http://www.the-guardian.com/world/2012/aug/03/china-restriction-ramadan xinjiang- uighurs. Accessed 13 Jan 2015.

60 - Auda, Jasser. 2008. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach.* London and Washington, DC: The International Institute of Islamic Thought.

61 - Avon, Dominique. 2012. Immolation in Global Muslim Society Revolt Against Authority-Transgression of Strict Religious Laws. *Revue d,*Etudes Tibétaines, 25 (December): 151-157.

62 - Awan, Samina. 2009. Nationalist Politics in the British Punjab: An Alliance Between Muslim League Parlimentary Board and Majlis-i-Ahrar-Islam. *Pakistan Journal of History and Culture* 30: 67-82.

63 - Azra, Azyumardi. 1992. The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay Indonesian Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. Ph.D. Dissertation, Department of History, Columbia University, New York.

64 - Azra, Azumardi. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia, Networks of Malay-Indonesians and Middle Eastern ''Ulama,,* in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. ASAA Southeast Asia Publications Series. Honolulu: University of Hawaii.

65 - Azra, Azumardi, Dina Afrianty, and Robert W. Hefner. 2007. Pesantren and Madrasa: Muslim Schools and National Ideals in Indonesia. In *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education,* eds. Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman, 172-198. Princeton: Princeton University Press.

66 - Bagir, Zainal Abidin. 2013. Defamation of Religion in Post-Reformasi Indonesia: Is Revision Possible? *Australian Journal of Asian Law* 13 (2): 1-16.

67 - Bahry, Louay. 2005. Qatari Women: A New Generation of Leaders? *Middle East Policy* 12 (2): 104-119.

68 - Bank Negara Malaysia. 2010. *Shariah Resolutions in Islamic Finance,* 2nd edn. Kuala Lumpur, Malaysia: Bank Negara Malaysia.

69 - ________. 2011. *Financial Sector Blueprint 2011-2020*. Kuala Lumpur, Malaysia: Central Bank of Malaysia.

70 - Barlow, Rebecca, Kylie Baxter, and Ben Macqueen. 2008. *Islam and the Question of Reform*. Melbourne: University Publishing.

71 - Barth, Fredrik. 1993. *Balinese Worlds*. Princeton: Princeton University Press. Bassens, David, Ben Derudder, and Frank Witlox. 2012. "Gatekeepers,, of Islamic Financial Circuits: Analysing Urban Geographies of the Global Shari,a Elite. *Entrepreneurship & Regional Development* 24 (5/6): 337-355.

72 - Basingstoke, UK: Palgrave MacMillan; Edited by Roger Tooze and Christopher May, 1-16; please also add this information to Ch. 7, p. 200

73 - Bayat, Asef. 2007. *Making Islam Democratic: Social Movements and the post-Islamist Turn*. Stanford, CA: Stanford University Press.

74 - Berkey, Jonathan. 1992. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press.

75 - Bilici, Mucahit. 2011. Homeland Insecurity: How Immigrant Muslims Naturalize America in Islam. *Comparative Studies in Society and History* 53: 595-622.

76 - Black, Ann, Hossein Esmaeili, and Nadirsyah Hosen. 2013. *Modern Perspectives on Islamic Law*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing Limited.

77 - Blackburn, Susan. 2008. Indonesian Women and Political Islam. *Journal of Southeast Asian Studies* 39 (1): 83-105.

78 - Bowen, John R. 2003. *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.

79 - Bowen, John Richard. 2012. *A New Anthropology of Islam*. New York: Cambridge University Press.

80 - Bowen, John R. 2013. Contours of Sharia in Indonesia. In *Democracy and Islam in Indonesia,* ed. Mirjam Kunkler, and Alfred Stepan, 149-167. New York: Columbia University Press.

81 - ________. 2014. *Religions in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion,* 6th edn. Boston: Pearson.

82 - Boyer, Pascal. 1993. Cognitive Aspects of Religious Symbolism. In *The Cognitive Implications of Religious Symbolism,* ed. Pascal Boyer, 4-47. Cambridge: Cambridge University Press.

83 - Bradley, John R. 2012. *After the Arab Spring: How the Islamists Hijacked the Middle East Revolts*. New York: Palgrave Macmillan.

84 - Bradsher, Keith, and Michelle Innis. 2014. Data Provide Evidence That Malaysian Plane Crashed into Indian Ocean. *The New York Times,* May 27. http://www. nytimes.com/2014/05/28/world/asia/malaysia-airlines-flight-370.html?_ r=0. Accessed 13 Oct 2014.

85 - Brockopp, Jonathan E. 2003. Taking Life and Saving Life. In *Islamic Ethics of Life, Abortion, War, and Euthanasia,* ed. Jonathan Brockopp, 1-19. Columbia: University of South Carolina Press.
86 - Brown, Jonathan A.C. 2011a. Is the Devil in the Details? Tension Between Minimalism and Comprehensiveness in the Shariah. *Journal of Religious Ethics* 39 (3): 458-472.
87 - Brown, Tristan G. 2011b. Towards an Understanding of Qianlong,s Conception of Islam: A Study of the Dedication Inscriptions of the Fragrant Concubine,s Mosque in the Imperial Capital. *Journal of Chinese Studies* 53: 137-154.
88 - van Bruinessen, Martin. 1995. Shari'a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate. *Archipel* 50: 165-200.
89 - ________. ed. 2013a. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn,,*. Singapore: ISEAS.
90 - ________. 2013b. Introduction: Contemporary Developments in Indonesian Islam and the "Conservative Turn,, of the Early Twenty-first Century. In *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservation Turn,,*, ed. van Bruinessen, 1-20. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
91 - Bryan, Dick, Randy Martin, and Mike Rafferty. 2009. Financialization and Marx: Giving Labor and Capital a Financial Makeover. *Review of Radical Political Economics* 41 (4): 458-472.
92 - Bubalo, Anthony, Greg Fealy, and Whit Mason. 2008. *Zealous Democrats: Islamism and Democracy in Egypt, Indonesia, and Turkey*. Double Bay, Australia: Lowy Institute for International Policy.
93 - Buehler, Michael. 2008. The Rise of Shari'a Bylaws in Indonesian Districts: An Indication for Changing Patterns of Power Accumulation and Political Corruption. *South East Asia Research* 16 (2): 255-285.
94 - Burhani, Ahmad Najib. 2012. *Al-Tawassutwa-l Itidal:* The NU and Moderatism in Indonesian Islam. *Asian Journal of Social Science* 40 (5-6): 564-581.
95 - ________. 2014a. The Reformasi ,98 and the Arab Spring: A Comparative Study of Popular Uprisings in Indonesia and Tunisia. *Asian Politics & Policy* 6 (2): 199-215.
96 - ________. 2014b. Treating Minorities with Fatwas: A Study of the Ahmadiyya Community in Indonesia. *Contemporary Islam* 8: 285-301.
97 - Burhanudin, Jajat. 2006. Kerajaan-Oriented Islam: The Experience of Pre-Colonial Indonesia. *Studia Islamika* 13 (1): 33-66.
98 - Bush, R. 2008. Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom? In *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia,* ed. Greg Fealy, and Sally White, 174-191. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

99 - Butler, Judith. 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge.

100 - Butt, Simon, and Tim Lindsey. 2012. *The Constitution of Indonesia: A Contextual Analysis*. Oxford and Portland, OR: Hart Publishing.

101 - Buyong, Datuk Jamudin. 1995. *Islam Di Sabah, peranan Putatan dalam Kembangannya*. Penampang, Sabah: Badan Dakwah Daerah.

102 - Cairoli, M. Laetitia. 2011. *Girls of the Factory*. Gainesville: University of Florida Press.

103 - Callon, Michel. 1998. *The Laws of the Markets*. Malden, MA: Blackwell Publishers. Cammack, Mark, Adrian Bedner, and Stijn Van Huis. 2015. Democracy, Human Rights, and Islamic Family Law in Post-Soeharto Indonesia. *New Middle Eastern Studies* 5: 1-24.

104 - Chamberlain, Michael. 1994. *Knowledge and Social Practice in Medieval DAMASCUS, 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University Press.

105 - Chandra Muzaffar. 1987. *Islamic Resurgence in Malaysia*. Petaling Jaya, Selangor: Fajar Bakti.

106 - Charles, Ismail. 2003. *Healing in Sabah: Mysteries of Illness and Well-Being*. Sabah Museum Monograph vol. 9. Kota Kinabalu, Sabah: Department of Sabah Museum.

107 - Chatterjee, Nandini. 2014. Reflections on Religious Difference and Permissive Inclusion in Mughal Law. *Journal of Law and Religion* 29 (3): 396-415.

108 - Chesworth, John A., and Franz Kogelmann (ed). 2014. *Shariϐa in Africa Today*. Leiden: Brill.

109 - Chin, Christine B.N. 1998. *In Service and Servitude: Foreign Female Domestic Workers and the Malaysian "Modernity,,* Project. New York: Columbia University Press.

110 - China Daily. 2009. *Changes of Sharia in China*. Ethnic Groups in China, ChinaCulture.org., August 12. http://www.chinadaily.com.cn/eth- nic/2009-08/12/content_8561766.htm. Accessed 13 Jan 2015.

111 - Clifford, Hugh. 1913. The Quest of the Golden Fleece. In *Malayan Monochromes*, 187-225. London: John Murray.

112 - Cohn, Bernard S. 1996. *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

113 - Cook, David. 2007. *Martyrdom in Islam. Themes in Islamic History*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

114 - Country Watch. 2011. Global Gender Gap Index. *Malaysia Country Review*: 153-163.

115 - Cribb, Robert. 1990. *The Indonesia Killings, 1965-1966: Studies from Java and Bali*. Monash Papers on Southeast Asia, N° 21. Clayton, Victoria (Australia): Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.

116 - Crouch, Melissa. 2014. *Law and Religion in Indonesia: Conflict and the Courts in West Java*. London and New York: Routledge.

117 - Curtis, Edward E. IV. 2014. *The Call of Bilal.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

118 - Daniels, Timothy P. 2005. *Building Cultural Nationalism in Malaysia: Identity, Representation, and Citizenship.* New York: Routledge.

119 - ________. 2007. Liberals, Moderates, and Jihadists: Protesting Danish Cartoons in Indonesia. *Contemporary Islam* 1: 231-246.

120 - ________. 2009. *Islamic Spectrum in Java.* Farnham and Burlington: Ashgate.

121 - ________. 2012. *Economics and Ethics in Kelantan.* Malaysia: *Hofstra Horizons.*

122 - ________. 2013a. PAS in Kedah: Cultural Politics of Pigs and Development. *Contemporary Islam* 7 (2): 155-172.

123 - ________. 2013b. 'Islamic, TV Dramas, Malay Youth, and Pious Visions for Malaysia. In *Performance, Popular Culture, and Piety in Muslim Southeast Asia,* ed. Timothy P. Daniels, 105-133. New York: Palgrave Macmillan.

124 - Davidson, S. Jamie. 2010. The Global Economic Crisis, Its Gender and Ethnic Implications, and Policy Responses. *Gender and Development* 18 (2): 179-199. Deeb, Lara. 2006. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi,*I Lebanon. Princeton: Princeton University Press.

125 - Dewi, Kurniawati Hastuti. 2008. Perspective versus Practice: Women,s Leadership in Muhammadiyah. *Journal of Social Issues in Southeast Asia* 23 (2): 161-185.

126 - Dhofier, Zamakhsyari. 1999. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java.* Tempe: Monograph Series, Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University.

127 - van Dijk, C. 1981. *Rebellion Under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia.* Verhandelingen van Het KITLV N° 94. The Hague: Martinus Nijhoff.

128 - Djamil, Fathurrahman. 1995. The Muhammadiyah and the Theory of Maqasid al-Shari'ah. *Studia Islamika* 2 (1): 53-67.

129 - van Doorn-Harder, Nelly. 2006. *Women Shaping Islam: Indonesian Muslim Women Reading the Qur,*an. Urbana-Champaign: University of Illinois Press.

130 - Dupret, Baudouin. 2012. *La Charia aujourd,*hui: Usages de la référence au droit Islamique. Paris: La Découverte.

131 - Eden, Lorraine, and Fen Osler Hampson. 1998. Clubs Are Trump: The Formation of International Regimes in the Absence of a Hegemon. In *Contemporary Capitalism: The Embeddedness of Institutions,* ed. J. Rogers Hollingsworth, and Robert Boyer, 361-394. Cambridge: Cambridge University Press.

132 - Editors. 2014. *Khalid Ibrahim Settles out-of-Court with BIMB-The Malaysian Insider.* http://www.themalaysianinsider.com. Accessed 16 June 2014.

133 - El Fadl, Khaled Abou. 2003. Speaking, Killing, and Loving in God,s. *Hedgehog Review* 6: 71-77.

134 - ________. 2005. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists.* New York: Harper One.

135 - El-Fadl, Khaled Abou. 2001. *Speaking in God,*s Name: Islamic Law, Authority and Women. Oxford: OneWorld.

136 - El-Gamal, Mahmoud A. 2006. *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice.* New York: Cambridge University Press.

137 - Elson, Robert E. 2013. Two Failed Attempts to Islamize the Indonesian Constitution. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 28 (3): 379-437.

138 - Embassy of the People,s Republic of China to the United States of America. 1997, October. *White Paper-Freedom of Religious Belief in China.* http://www.china-embassy.org/eng/zt/zjxy/t36492.htm. Accessed 13 Jan 2015.

139 - Emon, Anver M. 2012. *Religious Pluralism and Islamic Law: 'Dhimmis,* and Others in the Empire of Law. Oxford: Oxford University Press.

140 - *Encyclopaedia Britannica Online.* s.v. "Taqlid.,, http://www.britannica.com/topic/taqlid. Accessed 20 Dec 2014.

141 - Enloe, Cynthia. 2013. *Seriously!: Investigating Crashes and Crises as If Women Mattered.* Berkeley: University of California Press.

142 - Epstein, Mikhail N. 1982. Minimal Religion. In *Russian Postmodernism.* eds. Mikhail Epstein, Alexander A. Genis, and Slobodanka M. Vladiv-Glover, 163-171. New York: Bergahn Books.

143 - Erie, Matthew S. 2015. Muslim Mandarins in Chinese Courts: Dispute Resolution, Shariба, and the Secular State in Northwest China. *Law & Social Inquiry: Journal of the American Bar Foundation* 40 (4): 1001-1030.

144 - Esposito, John L., and John O. Voll. 2000. Islam and the West: Muslim Voices of Dialogue. *Millennium-Journal of International Studies* 29 (3): 613-639.

145 - Fadel, Mohammad. 2011. Modernist Islamic Political Thought and the Egyptian and Tunisian Revolutions of 2011. *Middle East Law and Governance* 3 (1): 94-104.

146 - Fahmi, Nashir. 2006. *Menegakkan Syariat Islam ala PKS.* Solo: Era Intermedia.

147 - Fang, Eddy S. 2014. Islamic Finance in Global Markets: Materialism, Ideas and the Construction of Financial Knowledge. *Review of International Political Economy* 21: 1-33.

148 - Farish A. Noor. 2005. *The Other Malaysia, Writing on Malaysia,*s Subaltern History. Kuala Lumpur, Malaysia: Silverfish Books.

149 - Farish A. Noor. 2008. *From Pondok to Parliament: The Role Played by the Religious Schools of Malaysia in the Development of the Pan-Malaysian Islamic Party.* Amsterdam: Amsterdam University Press.

150 - Farzana, Shaikh. 2008. From Islamisation to Shariatisation: Cultural Transnationalism in Pakistan. *Third World Quarterly* 29 (3): 593-609.

151 - Feener, R. Michael. 2013. *Shariah and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia.* Oxford: Oxford University Press.

152 - _______. 2014. Muslim Religious Authority in Modern Asia. *Asian Journal of Social Science* 42 (5): 501-516.

153 - Feener, R. Michael, and Mark E. Cammack (ed). 2007. *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

154 - Feith, Herbert. 1963. Dynamics of Guided Democracy. In *Indonesia,* ed. Ruth T. McVey, 309-409. New Haven: Human Relations Area Files.

155 - Feldman, Noah. 2007. Shariah and Islamic Democracy in the Age of al-Jazeera. In *Shariah: Islamic Law in the Contemporary Context,* ed. Abbas Amanat, and Frank Griffel, 104-119. Stanford: Stanford University Press.

156 - Fenwick, Stewart Ferguson. 2015. *Is Rawlsian Liberalism Compatible with Islam? A Case Study of Post-Soeharto Indonesia.* PhD dissertation, Melbourne Law School, University of Melbourne, Melbourne.

157 - Ferrero, Mario. 2006. Martyrdom Contracts. *Journal of Conflict Resolution* 50 (6): 855-877.

158 - Filiu, Jean-Pierre. 2011. *The Arab Revolution: Ten Lessons from the Democratic Uprising.* Oxford: Oxford University Press.

159 - Fischer, Johan. 2008. *Proper Islamic Consumption: Shopping Among the Malays in Modern Malaysia.* Copenhagen: NIAS.

160 - Fisher, Melissa S. 2012. *Wall Street Women.* Durham, NC: Duke University Press Books.

161 - Formichi, Chiara. 2012. *Islam and the Making of the Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia.* Leiden: KITLV Press.

162 - Foucault, Michel. 1990. *The History of Sexuality: An Introduction.* vol. I. New York: Vintage Books.

163 - Friedmann, Yohanan. 1989. *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background.* Berkeley: University of California Press. Frisk, Sylva. 2009. *Submitting to God: Women and Islam in Urban Malaysia.* Seattle: University of Washington Press.

164 - Fynsk, Christopher. 1986. *Heidegger: Thought and Historicity.* Ithaca: Cornell University Press.

165 - Galal, Ehab. 2009. Yusuf al-Qaradaw and the New Islamic TV. In *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradwi* , ed. Bettina Gräf, and Jakob Skovgaard- Petersen, 149-180. New York: Columbia University Press.

166 - Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books. Ghasemilee, Sara. 2012. Broken Dreams? Self-immolation Continues in the Arab.

167 - World Amid Economic Difficulty. *Al Arabiya News,* Saturday, January 21. http://www.alarabiya.net/articles/2012/01/21/189638.html. Accessed 19 Mar 2013.

168 - Ghazi, Jalal. 2011. Tunisian Uprising: The Other Martyrs. *New America Media,* January 22. http://newamericamedia.org/2011/01/tunisian-uprising-the-other-martyrs.php#
169 - Gillespie, Piers. 2007. Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism, and Secularism. *Journal of Islamic Studies* 18 (2): 202-240.
170 - Gilsenan, Michael. 1982. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East.* London: I. B. Tauris.
171 - GlobalMB. 2011. Mideast Crisis: Qaradawi Comments on Tunisian Crisis. *Global Muslim Brotherhood Report,* January 18. http://globalmbreport. org/?p=3727&print=1. Accessed 19 Mar 2013.
172 - Gomez, Edmund Terence. 2004. *State of Malaysia.* New York: Routledge. Gomez, Edmund Terence, and Kwame Sundaram Jomo. 1999. *Malaysia,*s Political Economy: Politics, Patronage and Profits. New York: Cambridge University Press.
173 - Gomez, Edmund Terrence, and Johan Saravanamuttu (ed). 2012. *The New Economic Policy in Malaysia: Affirmative Action, Ethnic Inequalities, and Social Justice.* Singapore: National University of Singapore.
174 - Gräf, Bettina. 2007. Sheikh Yusuf al-Qaradaw in Cyberspace. *Die Welt Des Islams* 47 (3/4): 403-421.
175 - Grf Bettina. 2009. The Concept of *wasatiyya* in the Work of Yusuf al-Qaradaw In *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradwi* , ed. Bettina Gräf, and Jakob Skovgaard-Petersen, 213-238. New York: Columbia University Press.
176 - Graf Bettina. 2010. Media Fatwas, Yusuf al-Qaradawi and Media-mediated Authority in Islam. *Orient.* 51 (1): 6-15.
177 - Grandin, Nicole, and Marc Gaborieau (ed). 1997. *Madrasa: La transmission du savoir dans le monde Musulman.* Paris: Éditions Arguments.
178 - Gualtieri, Antonio R. 1989. *Conscience and Coercion: Ahmadi Muslims and Orthodoxy in Pakistan.* Montreal: Guernica.
179 - Haenni, Patrick. 2006. *L,*Islam de Marché: L,Autre Révolution Conservatrice [Market Islam: The Other Conservative Revolution]. Paris: Seuil.
180 - Halim Rane. 2013. The Relevance of a Maqasid Approach for Political Islam Post Arab Revolution. *The Journal of Law and Religion* 28: 489-520.
181 - Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-fiqh.* New York: Cambridge University Press.
182 - ________. 2001. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law.* New York: Cambridge University Press.
183 - ________. 2003-2004. Juristic Authority Vs. State Power: The Legal Crisis of Modern Islam. *Journal of Law and Religion* 19 (2): 243-258.
184 - ________. 2004. Can the Sharia Be Restored? In *Islamic Law and the Challenges of Modernity,* ed. Yvonne Yazbeck Haddad, and Barbara Freyer Stowasser, 21-53. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

185 - ________. 2008. *The Origins and Evolution of Islamic Law.* New York: Cambridge University Press.

186 - ________. 2009. *Shara: Theory, Practice, Transformations.* Cambridge: Cambridge University Press.

187 - ________. 2011. Maqasid and the Challenges of Modernity. *Al-Jami'ah* 49 (1): 1-31.

188 - Halverson, Jeffry R., Scott W. Ruston, and Angela Trethewey. 2013. Mediated Martyrs of the Arab Spring: New Media, Civil Religion, and Narrative in Tunisia and Egypt. *Journal of Communication.* doi:10.1111/jcom.12017.

189 - Hamayotsu, Kikue. 2011. The End of Political Islam? A Comparative Analysis of Religious Parties in the Muslim Democracy of Indonesia. *Journal of Current Southeast Asian Affairs* 30 (3): 133-159.

190 - Hanafi, Sari. 2009. Spacio-cide: Colonial Politics, Invisibility and Rezoning in Palestinian Territory. *Contemporary Arab Affairs* 2 (1): 106-121.

191 - ________. 2012. The Arab Revolutions; the Emergence of a New Political Subjectivity. *Contemporary Arab Affairs* 5 (2): 198-213.

192 - Haq, Farhat. 2007. Militarism and Motherhood: The Women of the Lashkar-i-Tayyabia in Pakistan. *Signs* 32 (4): 1023-1046.

193 - Hardwick, Patricia A. 2013. Embodying the Divine and the Body Politic: *Mak Yong* Performance in Rural Kelantan, Malaysia. In *Performance, Popular Culture, and Piety in Muslim Southeast Asia,* ed. Timothy P. Daniels, 77-103. New York: Palgrave Macmillan.

194 - Hasan, Noorhaidi. 2006. *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia.* Ithaca, NY: Southeast Asia Program, Cornell University.

195 - Hasyim, Syafiq. 2011. *The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and Religious Freedom.* Bangkok: IRASEC.

196 - Hatch, Nathan O. 1989. *The Democratization of American Christianity.* New Haven: Yale University Press.

197 - Hefner, Robert W. 1987. Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java. *Journal of Asian Studies* 46 (3): 533-554.

198 - ________. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia.* Princeton: Princeton University Press.

199 - ________. 2001. Public Islam and the Problem of Democratization. *Sociology of Religion* 62 (4): 491-514.

200 - ________. 2003. Civic Pluralism Denied? The New Media and *Jihadi* Violence in Indonesia. In *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere,* ed. Dale F. Eickelman, and Jon W. Anderson, 158-179. Bloomington: Indiana University Press.

201 - ________. 2007. Introduction: The Culture, Politics, and Future of Muslim Education. In *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education,* ed. Robert W. Hefner, and Muhammad Qasim Zaman, 1-39. Princeton: Princeton University Press.

202 - ________. 2009. The Politics and Cultures of Islamic Education in Southeast Asia. In *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia,* ed. Robert W. Hefner, 1-54. Honolulu: University of Hawaii Press.

203 - ________. 2010. Religious Resurgence in Contemporary Asia: Southeast Asian Perspectives on Capitalism, the State, and the New Piety. *The Journal of Asian Studies* 69 (4): 1031-1047.

204 - ________. 2011. *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World.* Bloomington: Indiana University Press.

205 - Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time.* New York: Harper.

206 - Henkal, Heiko. 2005. Between Belief and Unbelief Lies the Performance of Salat: Meaning and Efficacy of a Muslim Ritual. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (3): 487-507.

207 - Henry, Clement M., and Rodney Wilson. 2004. *The Politics of Islamic Finance.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

208 - Hirschkind, Charles. 2006. *The Ethical Soundscape.* New York: Columbia University Press.

209 - ________. 2011. Is There a Secular Body? *Cultural Anthropology* 26 (4): 633-647. Ho, Karen. 2005. Situating Global Capitalisms: A View from Wall Street Investment Banks. *Cultural Anthropology* 20 (1): 68-96.

210 - ________. 2009. *Liquidated: An Ethnography of Wall Street.* Durham: Duke University Press.

211 - Hodgson, Marshal. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* vol I-III. Chicago, IL: University of Chicago Press.

212 - Holland, Dorothy, D.M. Nonini, C. Lutz, L. Bartlett, M. Frederick-McGlathery,

213 - T.C. Guldbrandsen, and E.G. Murillo Jr. 2007. *Local Democracy Under Siege.* New York: New York University Press.

214 - Hooker, M.B. 1984. *Islamic Law in South-East Asia.* Singapore: Oxford University Press.

215 - ________. 2013. Southeast Asian Sharî'ahs. *Studia Islamika* 20 (2): 183-242.

216 - Hosen, Nadirsyah. 2003. Revelation in a Modern Nation State: Muhammadiyah and Islamic Legal Reasoning in Indonesia. *Studia Islamika* 10 (1): 65-96.

217 - ________. 2008. Online Fatwa in Indonesia: From Fatwa Shopping to Googling a *kiai.* In *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia,* ed. Greg Fealy, and Sally White, 159-173. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

218 - Howell, Julia D. 2008. Professors and Televangelists as Promoters of Indonesian 'Sufisme,. In *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia,* ed. Greg Fealy, and Sally White, 40-62. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies. Humanity First USA. 2015. *Humanity First USA.* http://usa.humanityfirst.org/. Accessed 10 Sep 2015.

219 - Hunt, Robert. 2009. Can Muslims Engage in Interreligious Dialogue? A Study of Malay Muslim Identity in Contemporary Malaysia. *The Muslim World* 99 (4): 581-607.
220 - Ibn 'Ashur, Muhammad Al-Tahir. 2006. *Treatise on Maqasid Al-Shar*. Trans. Mohamed el-Tahir el-Mesawi. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.
221 - Ibn Rushd, Muhammad Ibn Ahmed. 1994. *The Distinguished Jurist,*s Primer V.1 [Bidayat Al-Mujtahid]. Trans. Imran Ahsan Khan Nyazee. Reading, UK: Garnett Publishing Limited.
222 - ________. 1996. *The Distinguished Jurist,*s Primer V.2. Trans. Imran Ahsan Khan Nyazee. Reading, UK: Garnet Publishing Limited.
223 - Ibrahim, Yasir S. 2014a. An Examination of the Modern Discourse on *Maqasid al-Shar. Journal of the Middle East and Africa* 5: 39-60.
224 - Ibrahim, Anwar. 2014b. *World Forum for Muslim Democrats*. Keynote speech, Petaling Jaya, Malaysia. November 3. https://www.youtube.com/watch?v=itVLjvl_J1A. Accessed 15 Dec 2014.
225 - ________. 2014c. *Islam and Democracy: Malaysia in Comparative Perspective*. Keynote address, Stanford University, Palo Alto, California, Center for Democracy, Development and the Rule of Law. November 20.
226 - Ibrahim, Ahmed Fekry. 2015. *Pragmatism in Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Syracuse: Syracuse University Press.
227 - Ichwan, Moch Nur. 2013. Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy. In *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservation Turn,,,* ed. Martin van Bruinessen, 60-104. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
228 - Ihsanoglu, Ekmeleddin. 2010. *The Islamic World in the New Century: The Organization of the Islamic Conference*. New York: Columbia University Press. Imran, Rahat. 2005. Legal Injustices: The Zina Hudood Ordinance of Pakistan and Its Implications for Women. *Journal of International Women,*s Studies 7 (2): 78-100.
229 - International Islamic Fiqh Academy. 1988. Al-Huquq Al-Ma'nawiyyah Resolution 43. http://www.fiqhacademy.org.sa. Accessed 4 Feb 2014.
230 - International Islamic Fiqh Academy. 'Urf (Resolution 47). Accessed 21 Mar 2014. http://www.fiqhacademy.org.sa.
231 - International Islamic Fiqh Academy. Al-Ta,Min Al-Sihi (Resolution 149 (16/7). http://www.fiqhacademy.org.sa. Accessed 20 Feb 2014.
232 - International Islamic Fiqh Academy. Asila, Al-Dawliyyahwa Al-Dhawabit Al-Ta'amul Fiha (Resolution 147). http://www.fiqhacademy.org.sa. Accessed 25 Mar 2014.
233 - International Islamic Fiqh Academy. Maslaha (Resolution 141). http://www.fiqhacademy.org.sa. Accessed 21 Mar 2014.

234 - International Islamic Fiqh Academy. Sukuk (Resolution Number 178 (19/4). http://www.fiqhacademy.org.sa. Accessed 3 Feb 2014.

235 - International Islamic Fiqh Academy. Tawarruq. http://www.isra.my. Accessed 4 July 2013.

236 - International Islamic Fiqh Academy. Waqf Al-Ashum Resolution 181 (19/7). www.fiqhacademy.org.sa. Accessed 18 Feb 2014.

237 - Iqtidar, Humaira. 2011. *Secularizing Islamists?: Jama,*at-e-Islami and Jama,at-ud-Da,wa in Urban Pakistan. Chicago: University of Chicago Press.

238 - Islam, Maidul. 2015. *Limits of Islamism: Jamaat-e-Islami in Contemporary India and Bangladesh.* Cambridge: Cambridge UP.

239 - Islamic Finance News. 2013. IFN Shariah Scholars Survey: The Results Are In! *Islamic Finance News,* September 18, 1-4.

240 - ISRA: Fatwa and Translation Unit. Abstract Rights. http://www.ifikr.isra.my. Accessed 27 Jan 2014.

241 - Iwobi, Andrew Ubaka. 2004. Tiptoeing Through a Constitutional Minefield: The Great Sharia Controversy in Nigeria. *Journal of African Law* 48 (2): 111-164. Izutsu, Toshihiko. 1966. *Ethico-Religious Concepts in the Qur,*an. Montreal: McGill University Press.

242 - Jabali, Fuad, and Jamhari, eds. 2002. *IAIN & Modernisasi Islam di Indonesia* [The State Islamic Institutes and the Modernization of Islam in Indonesia]. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

243 - Jacobson, Alec. 2011. *Duality in Bouazizi: Appraising the Contradiction.* Independent Study Project (ISP) Collection. Paper 1009. http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1009

244 - JAKIM (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia). 2010. Menyambung Kasih Ilahi, HIV/AIDS DiTangani. Kuala Lumpur, December 24.

245 - ________. 2010. Tetamu Masjid. Kuala Lumpur, October 15.

246 - Jamal, Amina. 2005. Transnational Feminism as Critical Practice: A Reading of Feminist Discourses in Pakistan. *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism* 5 (2): 57-82.

247 - ________. 2009. Gendered Islam and Modernity in the Nation-Space: Women,s Modernism in the Jamaat-e-Islami of Pakistan. *Feminist Review* 91: 9-28.

248 - Johari, Haji bin Haji Alias. 2009. *Panduan Salat Tarawih, amalan Sepangng Ramadhan & Awal Syawal.* Kuala Lumpur: Darul Nu,man.

249 - Johnston, David. 2004. A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century *Usul Al-Fiqh. Islamic Law and Society* 11 (2): 233-282.

250 - Johnston, David L. 2007. Maqasid al-Shar Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights. *Die Welt des Islams* 47 (2): 149-187.

251 - Jomo, Kwame Sundaram, and Hwok Aun Lee. 2001. Social Impacts. In *Malaysian Eclipse: Economic Crisis and Recovery,* 256-294. New York: Zed Books.

252 - Kaehler, Laura. 2009. *Nation-States, Capital Market Managers, and Sovereignty: An Ethnographic Case Study in Malaysia.* New York: City University of New York.

253 - Kamali, Mohammad Hashim. 2000. *Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments.* Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.

254 - ________. 2006. *An Introduction to Sharah,* 2006. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.

255 - ________. 2008. *Shariah law: An Introduction,* 2008. Oxford, England: One World. Kamarulnizam Abdullah. 2003. *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia.* Bangi, Malaysia: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

256 - *Kano Online.* 2002. *Sharia Law and Western Reaction.* December 30. http://www.kanoonline.com. Accessed 15 Oct 2015.

257 - Karamustafa, Ahmet T. 2007. *Sufism: The Formative Period.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

258 - Kartodirdjo, Sartono. 1972. Agrarian Radicalism in Java: Its Setting and Development. In *Culture and Politics in Indonesia,* ed. Claire Holt, 71-125. Ithaca: Cornell University Press.

259 - Kaushik, Surendra Nath. 1996. *Ahmadiya Community in Pakistan: Discrimination, Travail, and Alienation.* New Delhi: South Asian Publishers.

260 - Keller, Charles M., and Janet Dixon Keller. 1996. *Cognition and Tool Use: The Blacksmith at Work.* Cambridge: Cambridge University Press.

261 - Keller, Janet Dixon, and F.K. Lehman. 1991. Complex Concepts. *Cognitive Science* 15: 271-291.

262 - Khalil, Mohammad Hassan. 2011. War or Peace in Israel? The Bin Baz-Qaradawi Debate. *Journal of Islamic Law and Culture* 13 (2-3): 133-139.

263 - Khan, Amjad Mahmood. 2003. Persecution of the Ahmadiyya Community in Pakistan: An Analysis Under International Law and International Relations. *Harvard Human Rights Journal* 16: 217-244.

264 - ________. 2011. Misuse and Abuse of Legal Argument by Analogy in Transjudicial Communication: The Case of Zaheeruddin v. State. *Richmond Journal of Global Law and Business* 10: 497-523.

265 - Khan, Naveeda Ahmed. 2012. *Muslim Becoming: Aspiration and Skepticism in Pakistan.* Durham: Duke University Press.

266 - Khondker, Habibul Haque. 2011. Role of the New Media in the Arab Spring. *Globalizations* 8 (5): 675-679.

267 - Khoo, Boo Teik. 1995. *Paradoxes of Mahathirism: An Intellectual Biography of Mahathir Mohamad.* Kuala Lumpur and New York: Oxford University Press.

268 - Khoon, Goh Soo, and Michael Lim Mah-Hui. 2010. *The Impact of the Global Financial Crisis: The Case of Malaysia. 26.* TWN Global Economy Series. Penang, Malaysia: Third World Network.

269 - Khosravi, Shahram. 2008. *Young and Defiant in Tehran.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

270 - Khosrokhavar, Farhad. 2012. The Arab Revolutions and Self-immolation. *Revue d,*Etudes Tibétaines 25: 169-179.

271 - van Klinken, Gerry. 2007. *Small Town Wars: Communal Violence and Democratization in Indonesia.* London and New York: Routledge.

272 - Kohlberg, E. 1997. *Medieval Muslim Views on Martyrdom.* Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, nieuwe reeks, d. 60, no. 7. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen.

273 - Kreinath, Jens. 2012. Toward the Anthropology of Islam: An Introductory Essay. In *The Anthropology of Islam Reader,* ed. Jens Kreinath, 1-41. New York: Routledge.

274 - Kruithof, Maryse. 2014.*'Shouting in a Desert,*: Dutch Missionary Encounters with Javanese Islam, 1850-1910. Ph.D. Thesis, Department of History, Erasmus University, Rotterdam, The Netherlands.

275 - Krygier, Martin. 1986. Law as Tradition. *Law and Philosophy* 5 (2): 237-262. Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.* London: Verso.

276 - Laderman, Carol. 1991. *Taming the Wind of Desire: Psychology, Medicine, and Aesthetics in Malay Shamanistic Performance.* Berkeley: University of California Press.

277 - Laffan, Michael Francis. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds.* London and New York: RoutledgeCurzon.

278 - Lajna Ima,illah, USA. 2015. Lajna Media Watch. http://www.lajnausa.net/web/lmw. Accessed 10 Sep 2015.

279 - Lambek, Michael. 2000. The Anthropology of Religion and the Quarrel Between Poetry and Philosophy. *Current Anthropology* 41 (3): 309-320.

280 - Lapidus, Ira. 2002. *A History of Islamic Societies,* 2nd edn. New York: Cambridge University Press.

281 - Lau, Martin. 2010. Sharia and National Law in Pakistan. In *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present,* ed. Jan Michiel Otto, 373-432. Leiden: Leiden University Press. Law, Siong Hook, and Hui Boon Tan. 2009. The Role of Financial Development on Income Inequality in Malaysia. *Journal of Economic Development* 34 (2): 153-168.

282 - Layish, Aharon. 2004. The Transformation of the Sharfrom Jurists, Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World. *Die Welt Des Islams* 44 (1): 85-113.

283 - Lehman, F. K. 1997. *Cognitive Science Research Notes.* Unpublished Papers. Leslie, Donald. 1986. *Islam in Traditional China: A Short History to 1800.* Canberra: Canberra College of Advanced Education.

284 - Leslie, Donald Daniel, and Mohamed Wassel. 1982. Arabic and Persian Sources Used by Liu Chih. *Central Asiatic Journal* 26 (1-2): 78-104.

285 - Lévi-Strauss, Claude. 1960. Four Winnebago Myths: A Structural Sketch. In *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin,* ed. Stanley Diamond, 351-362. New York: Columbia University Press.
286 - Lindsey, Tim. 2012. *Islam, Law and the State in Southeast Asia,* vol I. Indonesia, London and New York: Tauris.
287 - Liow, Joseph Chinyong. 2009. *Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia.* Oxford: Oxford University Press.
288 - Lipman, Jonathan. 1997. *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China.* Seattle: University of Washington Press.
289 - Liu, Zhi. 1971. *Tianfang dianli zeyao jie.* Repr. Hong Kong: Hong Kong Muslim Propagation Society.
290 - Liu, Shao-hua. 2011. *Passage to Manhood.* Stanford: Stanford University Press.
291 - Lubeck, Paul M. 2011. Nigeria: Mapping a Shari'a Restorationist Movement. In *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World,* ed. Robert W. Hefner, 244-279. Bloomington: Indiana University Press.
292 - Machmudi, Yon. 2006. *Islamizing Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS).* PhD dissertation, Faculty of Asian Studies, Australian National University, Canberra.
293 - MacKenzie, Donald. 2004. The Big, Bad Wolf and the Rational Market: Portfolio Insurance, the 1987 Crash and the Performativity of Economics. *Economy and Society* 33 (3): 303-334.
294 - ________. 2008. *Material Markets: How Economic Agents Are Constructed.* Oxford: Oxford University Press.
295 - Mahmood, Saba. 2001. Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of "Salat,,. *American Ethnologist* 28 (4): 827-853.
296 - ________. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
297 - Maiugham, W. Somerset. 1992. *East and West. The Complete Stories of W. Somerset Maugham.* vol. 1. New York: Doubleday.
298 - Makdisi, George. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West.* Edinburgh: University of Edinburgh Press.
299 - Malay Mail Online. 2013. Court of Appeal Quashes 'Allah, Judgement. October 14. http://www.themalaymailonline.com/malaysia/article/court-of-appeal- quashes-allah-judgment. Accessed 14 Oct 2013.
300 - ________. 2014. Despite MB,s Proposal, Selangor Mufti Says 'Will Only Entertain SIS If They Repent,. November 6. http:// www.themalaymailonline.com/ malaysia/article/despite-mbs-proposal-selangor-mufti-says-will-only- entertain-sis-if-they-re. Accessed 6 Nov 2014.
301 - Malaysiakini Editors. 2014. Court Grants SIS Leave to Challenge Selangor Fatwa. http://www.malaysiakini.com/news/283107. Accessed 8 Feb 2015.
302 - Mandaville, Jon E. 1979. Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire. *International Journal of Middle East Studies* 10 (3): 289-308.

303 - Marranci, Gabriele. 2008. *The Anthropology of Islam*. Oxford: Berg.

304 - Martinez, Patricia. 2008. Muslims in Malaysia: Notions of Human Rights Reform, and Their Contexts. In *Islam and Human Rights in Practice*, ed. Shahram Akbarzadeh, and Benjamin MacQueen, 118-141. New York: Routledge.

305 - Masud, Muhammad Khalid. 2002. The Scope of Pluralism in Islamic Moral Traditions. In *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, ed. Sohail H. Hashmi, 135-147. Princeton: Princeton University Press.

306 - _______. 2005. *Shâtibî*,s Philosophy of Islamic Law. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

307 - Maurer, Bill. 2005. *Mutual Life, Limited: Islamic Banking, Alternative Currencies, Lateral Reason*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

308 - _______. 2006. *Pious Property: Islamic Mortgages in the United States*. New York: Russell Sage Foundation.

309 - Mauss, Marcel. 1973. Techniques of the Body. *Economy and Society* 2 (1): 70-88.

310 - Maznah Mohamad. 2010a. Making Majority, Undoing Family: Law, Religion and the Islamization of the State in Malaysia. *Economy & Society* 39 (3): 360-384. doi:10.1080/03085147.2010.486218.

311 - _______. 2010b. The Ascendance of Bureaucratic Islam and the Secularization of the Sharia in Malaysia. *Pacific Affairs* 83 (3): 505-524.

312 - McDowell, Linda. 2014. Roepke Lecture in Economic Geography-The Lives of Others: Body Work, the Production of Difference, and Labor Geographies. *Economic Geography* 91 (1): 1-23.

313 - Means, Gordon P. 2009. *Political Islam in Southeast Asia*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

314 - Messick, Brinkley. 1993. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press.

315 - Metcalf, Barbara. 1992. *Perfecting Women: Maulana Ashraf Ali Thanwi*,s Bihishti Zewar. Berkeley: University of California Press.

316 - _______. 2002. *Traditionalist*, Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs. Leiden: ISIM.

317 - ________. 2004. *Islamic Contestations: Essays on Muslims in India and Pakistan*. Oxford: Oxford U.P.

318 - Metcalfe, Beverly Dawn. 2011. Women, Empowerment and Development in Arab Gulf States: A Critical Appraisal of Governance, Culture and National Human Resource Development (HRD) Frameworks. *Human Resource Development International* 14 (2): 131-148.

319 - Milner, A.C. 1995. *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

320 - Minhaji, Akh. 2008. *Islamic Law and Local Tradition: A Socio-Historical Approach.* Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta.

321 - Mir-Hosseini, Ziba. 2003. The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform. *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 1 (1): 1-28.

322 - ________. 2006. Muslim Women,s Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry* 32 (4): 629-645.

323 - Mitchell, Timothy. 1988. *Colonizing Egypt.* New York: Cambridge University Press.

324 - ________. 2002. *Rule of Experts Egypt, Techno-Politics, Modernity.* Berkeley: University of California Press. http://search.ebscohost.com. Accessed 29 Mar 2013.

325 - ________. 2005. The Work of Economics: How a Discipline Makes Its World. *European Journal of Sociology* 46 (2): 297-320.

326 - ________. 2009. Carbon Democracy. *Economy and Society* 38 (3): 399-432.

327 - Moghissi, Haideh. 1999. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis.* London: Zed Books.

328 - Mohamad Akram Laldin. 2011. *Introduction to Shariah and Islamic Jurisprudence,* 3rd ed. Kuala Lumpur, Malaysia: Centre for Research and Training.

329 - Mohamed El-Tahir El-Mesawi. 2012. From al-Shatibi,s Legal Hermeneutics to Thematic Exegesis of the Qur,an. *Intellectual Discourse* 20 (2): 189-214.

330 - Mohamad Isa Abd Ralip. 2008. *Mahkamah Syariah utamakan keadilan pertim- bang permohonan tambah isteri.* Artikel *PGSM, www2.bharian.com,* May 23.

331 - Mohamad, Maznah, Cecilia Ng, and Tan Beng Hui. 2006. *Feminism and the Women,*s Movement in Malaysia: An Unsung (R)evolution. New York: Routledge.

332 - Mohd. Uzair Taufik. 2006. *Panduan Lengkap Sembahyang Fardhu, Dengan Bacaan Serta Doa Rumi.* Johore Baru, Malaysia: Jahabersa.

333 - Moll, Yasmin. 2009. "People Like Us,, in Pursuit of God and Rights: Islamic Feminist Discourse and Sisters in Islam in Malaysia. *Journal of International Women,*s Studies 11 (1): 40-55.

334 - Moosa, Ibrahim. 2001. The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women,s Rights in the Contestation of Law. *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 1: 1-46.

335 - Mortimer, Rex. 1974. *Indonesian Communism Under Sukarno: Ideology and Politics, 1959-1965.* Ithaca: Cornell University Press.

336 - Moten, Abdul Rashid. 2003. Mawdudi and the Transformation of Jama,at-e-Islami in Pakistan. *The Muslim World* 93 (3/4): 391-413.

337 - Mouffe, Chantal. 2005. *On the Political.* London: Routledge.

338 - Moumtaz, Nada. 2015. Refiguring Islam. In *A Companion to the Anthropology of the Middle East*, ed. Soraya Altorki, 125-150. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell. Moustafa, Tamir. 2013. Liberal Rights Versus Islamic Law? The Construction of a Binary in Malaysian Politics. *Law and Society Review* 47: 771-802.

339 - Mulkhan, Abdul Munir. 2010. *Kiai Ahmad Dahlan: Jejak Pembaruan Social dan Kemanusiaan*. Jakarta: Kompas Books.

340 - Munir, Muhammad, and Malik Rustam Kayani. 1954. *Report of the Court of Inquiry Constituted Under Punjab Act II of 1954 to Enquire into the Punjab Disturbances of 1953*. Lahore.

341 - Muqtedar Khan, M.A. 2001. The Political Philosophy of Islamic Resurgence. *Cultural Dynamics* 13 (2): 212-229.

342 - Mushtaq, Faiza. 2003. A Controversial Role Model for Pakistani Women. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* 4. http://samaj.revues.org/3030.

343 - Muslim Writers Guild of America. 2015. *Muslim Writers Guild of America*. http://muslimwriters.org. Accessed 10 Sep 2015.

344 - Naber, Nadine. 2005. Muslim First, Arab Second: A Strategic Politics of Race and Gender. *The Muslim World* 95: 479-495.

345 - Nader, Laura. 2013. *Culture and Dignity Dialogues Between the Middle East and the West*. Malden, MA: Wiley-Blackwell. http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10657902. Accessed 16 Feb 2015.

346 - Nagata, Judith. 1984. *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots*. Vancouver: University of British Columbia Press.

347 - Nakamura, Mitsuo. 2012. *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c. 1910s-2010s*, 2nd Enlarged edn. Singapore: ISEAS Press.

348 - Nakhoda, Shehzaad. 1999. Mr. Jinnah,s Presidential Address to the Constituent Assembly of Pakistan. *Pakistani.org*. http://pakistani.org/pakistan/legisla- tion/constituent_address_11aug1947.html. Accessed 23 Jan 2015.

349 - Netto, Anil. 2007. Changing Dynamics in Malaysia,s Multi-Cultural Society. In *Working for Democracy: Footprints from Civil Society in Malaysia*, 99-122. Petaling Jaya: Women,s Development Collective.

350 - Nielsen, J.S., and Lisbet Christoffersen (ed). 2010. *Shariba as Discourse: Legal Traditions and the Encounter with Europe*. Farmham, Surrey: Ashgate Publishing Limited.

351 - Nik Abdul Aziz. 2010. *Rebah, Bangkit dan Terus Bangkit*. Unit Komunikasi Menteri Besar (UKMB Resources): Kota Bharu.

352 - Nik Noraini Nik Badli. 1998. *Marriage and Divorce under Islamic Law*. Malaysia: International Law Book Services.

353 - Nik Noraini Nik Badli Shah. 2012. *Justice in Islamic and Western Legal-Political Thought*. Kuala Lumpur, Malaysia: International Institute of Advanced Islamic Studies.

354 - Njoto-Feillard, Gwenaël. 2012. *L,Islam et la réinvention du capitalisme en Indonésie*. Paris: Karthala.

355 - Noer, D. 1973. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942.* Kuala Lumpur: Oxford University Press.

356 - Nöldeke, Theodor. 1892. *Sketches from Eastern History.* Trans. J. Sutherland Black. London and Edinburgh: Adam and Charles Black.

357 - Nonini, Donald M. 1998. "Chinese Society,,, Coffee-Shop Talk, Possessing Gods: The Politics of Public Space Among Diasporic Chinese in Malaysia. *Positions* 6 (2): 439-473.

358 - _______. 2008. *Processes of State, Class and Ethno-Racial Formation in Urban Malaysia: Geo-Spatial Transformations and Regime Shifts 1970-2000. Anthropologica* 50 (2): 255-268.

359 - Norani Othman. 2008. Religion, Citizen Rights and Gender Justice: Women, Islamization and the Shari,a in Malaysia Since the 1980s. In *Sharing the Nation: Faith, Difference, Power, and the State 50 Years after Merdeka,* ed. Norani Othman, Mavis Puthucheary, and Clive S. Kessler, 29-58. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre.

360 - _______. 2012. *Islam on the Move: The Tablighi Jama'at in Southeast Asia.* Amsterdam: Amsterdam University Press.

361 - _______. 2003. Islam, *Constitution, Citizenship Rights and Justice in Malaysia.* In *Islam and the Rule of Law: Between Sharia and Secularization,* ed. Krawietz and Reifeld, 93-115. Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung.

362 - _______. 2005. Introduction: Muslim Women and the Challenge of Political Islam and Islamic Extremism. In *Muslim Women and the Challenge of Islamic Extremism,* ed. Norani Othman, 1-10. Petaling Jaya: Sisters in Islam.

363 - Norhafsah Hamid. 2015. *Sharia Family Law in Malaysia-Gender Equality, Is It a Myth?* Unpublished paper.

364 - Nurdianawati, Irwani Abdullah. 2012. Milestones, Reality, and Challenges Facing Female Shari,ah Committee Members. *Bulletin of the International Shariah Research Academy for Islamic Finance* 11: 5-7.

365 - Olle, John. 2009. The Majelis Ulama Indonesia Versus 'Heresy,: The Resurgence of Authoritarian Islam. In *State of Authority: The State in Society in Indonesia,* ed. Gerry van Klinken, and Joshua Barker, 95-116. Ithaca: Cornell Southeast Program Publications.

366 - Omi, Michael, and Howard Winant. 1994. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s,* 2nd edn. New York: Routledge.

367 - Ong, Aihwa. 1990. State Versus Islam: Malay Families, Women,s Bodies, and the Body Politic in Malaysia. *American Ethnologist* 17 (2): 258-276.

368 - Opwis, Felicitas. 2005. Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory. *Islamic Law and Society* 12 (2): 182-223.

369 - ________. 2007. Islamic Law and Legal Change: The Concept of *Maslaha* in Classical and Contemporary Islamic Legal Theory. In *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context,* ed. Abbas Amanat, and Frank Griffel, 62-82. Stanford: Stanford University Press.

370 - Osman Bakar. 2009. Interview by Charles Allers. September 3. Kuala Lumpur, Malaysia.

371 - ________. 2011. The Place and Role of Maqasid al-Sharia in the Ummah,s 21st Century Civilisational Renewal. *Islam and Civilisational Renewal* 2 (2): 285-301, 430.

372 - Özyürek, Esra. 2006. *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey.* Durham: Duke University Press.

373 - Paracha, Nadeem F. 2013. The 1974 Ouster of the 'Heretics,: What Really Happened? *Dawn News,* November 21. http://www.dawn.com/ news/1057427. Accessed 23 Feb 2015.

374 - Patnaik, Prabhat. 2003. Imperialism and Terrorism. In *The Retreat to Unfreedom: Essays in Emerging World Order,* ed. Prabhat Patnaik, 106-107. New Delhi: Tulika Books.

375 - Pedahzur, Ami. 2004. Toward an Analytical Model of Suicide Terrorism-A Comment. *Terrorism and Political Violence.* 16 (4): 841-844.

376 - Peletz, Michael G. 1996. *Reason and Passion: Representations of Gender in a Malay Society.* Berkeley: University of California Press.

377 - ________. 1997. 'Ordinary Muslims, and Muslim Resurgents in Contemporary Malaysia: Notes on an Ambivalent Relationship. In *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia,* ed. Robert W. Hefner, and Patricia Horvatich, 231-272. Honolulu: University of Hawaii Press.

378 - ________. 2002. *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia.* Princeton: Princeton University Press.

379 - ________. 2009. *Gender Pluralism Southeast Asia since Early Modern Times.* New York: Routledge.

380 - ________. 2013. Malaysia,s Syariah Judiciary as Global Assemblage: Islamization, Corporatization, and Other Transformations in Context. *Comparative Studies in Society and History* 55 (3): 603-633.

381 - Pelras, Christian. 1996. *The Bugis.* Oxford: Blackwell.

382 - Peters, Rudolph. 2001. *The Reintroduction of Islamic Criminal Law in Northern Nigeria: A Study Conducted on Behalf of the European Commission.* Lagos, Nigeria: European Commission.

383 - Pike, Andy, and Jane Pollard. 2010. Economic Geographies of Financialization. *Economic Geography* 86 (1): 29-51.

384 - Pollard, Jane. 2012. Gendering Capital: Financial Crisis, Financialization and (an Agenda For) Economic Geography. *Progress in Human Geography* 37 (3): 403-423.

385 - Pollard, Jane, and Michael Samers. 2013. Governing Islamic Finance: Territory, Agency, and the Making of Cosmopolitan Financial Geographies. *Annals of the Association of American Geographers* 103 (3): 710-726.

386 - Pugliese, Joseph. 2014. Permanent Revolution: Mohamed Bouazizi,s Incendiary Ethics of Revolt. *Law, Culture and the Humanities* 10 (3): 408-420.

387 - Radin, Paul. 1957. *Primitive Man as Philosopher,* 2nd edn. New York: Dover Publications.

388 - Radin, Max. 1963. Tradition. In *Encyclopedia of the Social Sciences,* eds. Edwin R.A. Seligman, and Alvin Johnson, vol. 15. New York: The Macmillan Company.

389 - Ramadan, Tariq. 2009. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation.* Oxford and New York: Oxford University Press.

390 - Rankin, Katharine N. 2008. Manufacturing Rural Finance in Asia: Institutional Assemblages, Market Societies, Entrepreneurial Subjects. *Geoforum* 39 (6): 1965-1977.

391 - Rankin, Katherine N. 2011. Toward a More Ambitious Role for Economic Geography in Response to the Global Financial Crisis. *Dialogues in Human Geography* 1 (1): 26-28.

392 - Reid, Anthony. 1993. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680,* vol. 2, *Expansion and Crisis.* New Haven: Yale University Press.

393 - ________. 1997. Endangered Identity: Kadazan or Dusun in Sabah (East Malaysia). *Journal of Southeast Asian Studies* 28 (1): 120-136.

394 - Rethel, Lena. 2010. Financialisation and the Malaysian Political Economy. *Globalizations* 7 (4): 489-506.

395 - Reuters. 2014. Flight,s Disappearance Knocks Malaysia Airlines. *The New York Times,* May 15. http://www.nytimes.com/2014/05/16/business/international/flights- disappearance-knocks-malaysia-airlines.html. Accessed 13 Oct 2014.

396 - Ricci, Ronit. 2011. *Islam Translated: Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia.* Chicago: University of Chicago Press.

397 - Ricklefs, M.C. 2007. *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions (c. 1830-1930).* Honolulu: University of Hawaii Press.

398 - ________. 2008. Religion, Politics and Social Dynamics in Java: Historical and Contemporary Rhymes. In *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia,* ed. Greg Feely, and Sally White, 115-136. Singapore: ISEAS Publishing.

399 - ________. 2012. *Islamisation and Its Opponents in Java: c. 1930 to the Present.* Singapore: NUS Press.

400 - Robinson, Kathryn. 2009. *Gender, Islam and Democracy in Indonesia.* London and New York: Routledge.

401 - Robinson, Francis. 2013. Strategies of Authority in Muslim South Asia in the Nineteenth and Twentieth Centuries. *Modern Asian Studies* 47 (1): 1-21.

402 - Rock, Aaron. 2010. Amr Khaled: From Da'wa to Political and Religious Leadership. *British Journal of Middle Eastern Studies* 37 (1): 15-37.

403 - Roff, Margaret. 1969. Rise and Demise of Kadazan Nationalism. *Journal of Southeast Asian History* 10 (2): 326-343.

404 - ________. 1974. *The Politics of Belonging*. New York: Oxford University Press. Roff, William R. 1994. *The Origins of Malay Nationalism*, 2nd edn. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

405 - Roosa, John. 2006. *Pretext for Mass Murder: The September 30th Movement and Suharto,*s coup d,état in Indonesia. Madison: University of Wisconsin Press.

406 - Rosenthal, Franz. 1946. On Suicide in Islam. *Journal of the American Oriental Society* 66 (3): 239-259.

407 - Roy, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam*. Trans. Carol Volk. Cambridge, MA: Harvard University Press.

408 - ________. 2006. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.

409 - ________. 2011. Neo-Fundamentalism. *Social Science Research Council Essay Forum*. http://essays.ssrc.org/10yearsafter911/neo-fundamentalism/.

410 - Rudnyckyj, Daromir. 2010. *Spiritual Economies: Islam, Globalization, and the Afterlife of Development*. Ithaca: Cornell University Press.

411 - ________. 2014. Islamic Finance and the Afterlives of Development in Malaysia. *Polar: Political and Legal Anthropology Review* 37 (1): 69-88.

412 - Ryan, Yasmine. 2011. The Tragic Life of a Street Vendor. *Al Jazeera*, January 20. http://www.aljazeera.com/indepth/features/2011/01/201111684242518839.html. Accessed 19 Mar 2013.

413 - Sadiq, Kamal. 2005. When States Prefer Non-Citizens Over Citizens: Conflict Over Illegal Immigration into Malaysia. *International Studies Quarterly* 49: 101-122.

414 - Saeed, Sadia. 2007. Pakistani Nationalism and the State of Marginalisation of the Ahmadiyya Community in Pakistan. *Studies in Ethnicity and Nationalism* 7: 132-152.

415 - Sakai, Minako, and Amelia Fauzia. 2013. Islamic Orientations in Contemporary Indonesia: Islamism on the Rise? *Asian Ethnicity* 15 (1): 1-21.

416 - Salim, Arskal. 2008. *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

417 - Salime, Zakia. 2011. *Between Feminism and Islam: Human Rights and Sharia Law in Morocco*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

418 - Sandberg, Sheryl, and Nell Scovell. 2013. *Lean In: Women, Work, and the Will to Lead*. New York: Knopf.

419 - Schraeder, P.J., and H. Redissi. 2011. Ben Ali,s Fall. *Journal of Democracy* 22 (3): 6-19.

420 - Schröter, Susanne. 2013. Gender and Islam in Southeast Asia: An Overview. In *Gender and Islam in Southeast Asia: Women,s* Rights Movements, Religious Resurgence and Local Traditions, ed. Susanne Schröter, 7-52. Leiden and Boston: Brill.

421 - Schulze, Reinhard. 2000. *A Modern History of the Islamic World.* Trans. Azizeh Azodi. New York: New York University Press.

422 - Shad Saleem Faruqi. 2007. Constitutional Perspectives on Freedom of Religion. *Baraza!* 1 (3): 5-8.

423 - Shanmugam, Bala, and Zaha Rina Zahari. 2009. *A Primer on Islamic Finance.* Research Foundation of the CFA Institute. http://kantakji.com/fiqh/Files/Research/K203.pdf. Accessed 12 Feb 2013.

424 - Shanon Shah. 2007. Can Personal Expressions of Faith be Treated as Crimes Against the State? *Baraza!* 1 (3): 14-15.

425 - Shepherd, Laura J., and Lucy Ferguson. 2011. Gender, Governance and Power: Finding the Global at the Local Level. *Globalizations* 8 (2): 127-133.

426 - Shuaib, Farid S.. 2014. *The Islamic Legal System in Malaysia,* online article Faculty of Laws, International Islamic University Malaysia. https://digital.law.wash- ington.edu. Accessed 8 Jan 2014.

427 - Siddiq, M. Nadeem Ahmad. 1995. Enforced Apostasy: Zaheeruddin v. State and the Official Persecution of the Ahmadiyya Community in Pakistan. *Law and Inequality: A Journal of Theory and Practice* 14: 275-338.

428 - Siddiqa, Aysha. 2010. The Conservatively Hip *Newsline.* Karachi: Newsline Publications, August 31.

429 - Siddique, Qandeel. 2008. The Red Mosque Operation and Its Impact on the Growth of the Pakistani Taliban. *Norwegian Defence Research Establishment (FFI).* http://www.ffi.no/no/Rapporter/08-01915.pdf

430 - Sloane-White, Patricia. 2008. The Ethnography of Failure: Middle-Class Malays Producing Capitalism in an 'Asian Miracle, Economy. *Journal of Southeast Asian Studies* 39 (3): 455-482.

431 - ________. 2011. Working in the Islamic Economy: Shariaization and the Malaysian Workplace. *SOJOURN: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 26 (2): 304-334.

432 - Snouck Hurgonje, C. 1931. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century.* Leiden: Brill.

433 - Sonbol, Amira El-Azhary. 2009. The Genesis of Family Law. In *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family,* 179-208. Musawah: Sisters in Islam.

434 - de Soto, Hernando. 2011. The Real Mohamed Bouazizi. *Foreign Policy.* December 16. http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/12/16/the_real_mohamed_ bouazizi. Accessed 19 Mar 2013.

435 - Stivens, Maila. 2006. "Family Values,, and Islamic Revival: Gender, Rights and State Moral Projects in Malaysia. *Women,s* Studies International Forum 29 (4): 354-367.

436 - Strange, Susan. 2002. *Authority and Markets: Susan Strange,s* Writings on International Political Economy, ed. Roger Tooze and Christopher May, 1-16. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.

437 - _______. 2004. Finance in Politics: An Epilogue to Mad Money. *International Monetary Relations in the New Global Economy* 2: 429-447.

438 - Strenski, Ivan. 2003. Sacrifice, Gift and the Social Logic of Muslim 'Human Bombers,. *Terrorism and Political Violence* 15 (3): 1-34.

439 - Suara Perkasa. 2010a. Ketatkan syarat dapat warganegara. November 1-15, 5.

440 - _______. 2010b. Tin arak di bangunan SUK. December 1-15, 3.

441 - SUARAM. 2009. *Malaysia Human Rights Report 2009*. Petaling Jaya: SUARAM Kommunikasi.

442 - Syamsiyatun, Siti. 2008. Women Negotiating Feminism and Islamism: The Experience of Nasyiatul Aisyiyah, 1985-2005. In *Indonesian Islam in a New Era: How Women Negotiate Their Muslim Identities,* ed. Susan Blackburn, Bianca J. Smith, and Siti Syamsiyatun, 139-165. Clayton: Monash University Press.

443 - Tammam, Husam and Patrick Haenni. 2011. Egypt: Islam in the Insurrection. *Religioscope,* February 22. http://religion.info/english/articles/article_519.shtml#.UTEnfzd-. Accessed 1 Mar 2013.

444 - Tanuwidjaja, Sunny. 2010. Political Islam and Islamic parties in Indonesia: Critically Assessing the Evidence of Islam,s Political Decline. *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs* 32 (1): 29-49. Tavernise, Sabrina, Schmitt Eric, and Rick Gladstone. 2014. Jetliner Explodes Over Ukraine; Struck by Missile, Officials Say. *The New York Times,* July 17. http://www.nytimes.com/2014/07/18/world/europe/malaysian-airlines- plane-ukraine.html. Accessed 13 Oct 2014.

445 - Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

446 - Tessler, Mark. 1997. The Origins of Popular Support for Islamist Movement: A Political Economy Analysis. In *Islam, Democracy, and the State in North Africa,* ed. John P. Entelis, 93-126. Bloomington: Indiana University Press.

447 - *The Economist*. 2013. Buddhism and Self-immolation: The Theology of Self-destruction. *The Economist,* March 22. http://www.economist.com/blogs/erasmus/2013/03/buddhism-and-self-immolation#.UU0VXoblOX8. Accessed 26 Mar 2013.

448 - Thompson, Eric C. 2003. Malay Male Migrants: Negotiating Contested Identities in Malaysia. *American Ethnologist* 30 (3): 418-438.

449 - *Today*. 2015. With PAS-DAP Split, Pakatan,s Putrajaya Dream Now Laid to Waste, Analysts Say. *Today,* June 11. http://www.todayonline.com/print/1305831. Accessed 27 Sep 2015.

450 - Tong, Joy Kooi-Chin, and Bryan S. Turner. 2008. Women, Piety and Practice: A Study of Women and Religious Practice in Malaysia. *Contemporary Islam* 2 (1): 41-59.

451 - Tontini, Roberta. 2015. *"China, Islamic Law in,,* in Oxford Islamic Studies Online. Oxford University Press. http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/ t343/e0153. Accessed 13 Jan 2015.

452 - Tosini, Domenico. 2009. A Sociological Understanding of Suicide Attacks. *Theory, Culture and Society* 26 (4): 67-96.

453 - Turdush, Rukiye. 2012. A Muslim Divide in China: Uyghur Muslims Face Stricter Controls on Religion than Hui Muslims. Trans. Mamatjan Juma, written in English by Rachel Vandenbrink. Radio Free Asia, November 30. http://www. rfa.org/english/news/uyghur/hui-11302012172354.html. Accessed 13 Jan 2015.

454 - Turner, Victor. 1964. Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage*. The Proceedings of the *American Ethnological Society,* Symposium on New Approaches to the Study of Religion, 4-20.

455 - _______. 1965. Ritual Symbolism, Morality, and Social Structure Among the Ndembu. In *African Systems of Thought,* eds. Meyer Fortes and G. Dieterlen, 75-95. London: Oxford University Press, for the International African Institute.

456 - _______. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.* Chicago: Aldine.

457 - _______. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors, Symbolic Action in Human Society.* Ithaca, NY: Cornell University.

458 - _______. 1982. *Celebrations, Studies in Festivity and Ritual.* Washington, DC: Smithsonian Institution, Office of Folklore Programs, Renkwick Gallery.

459 - Usmani, Mufti Taqi. 2006. What Is the Protection of Women Act 2006? *Deoband.* http://www.central-mosque.com/fiqh/prow2006.htm.

460 - _______. 2010. The Hijab of Women and Its Boundaries *Deoband.* http://www. deoband.or g/2010/06/hadith/hadith-commentar y/ the-hijab-of-women-and-its-boundaries.

461 - Uzzel, Jacob. 2012. Biopolitics of the Self-immolation of Mohamed Bouazizi. http://www.e-ir.info/2012/11/07/biopolitics-of-the-self-immolation-of- mohamed-bouazizi/. Accessed 26 Mar 2013.

462 - Van der Veer, Peter. 2002. Religion in South Asia. *Annual Review of Anthropology* 31: 173-187.

463 - Varisco, Daniel M. 2005. *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation.* New York: Palgrave Macmillan.

464 - Vikor, Knut S. 2005. *Between God and Sultan: A History of Islamic Law.* New York: Oxford University Press.

465 - Voll, John Obert. 1982. *Islam: Continuity and Change in the Modern World.* Boulder, CO: Westview Press.

466 - Vredenbregt, Jacob. 1962. The Haddj: Some of Its Features and Functions in Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 118 (1): 91-154.

467 - Wah, Francis Loh Kok. 1992. Modernisation, Cultural Revival and Counter-Hegemony: The Kadazans of Sabah in the 1980s. In *Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia,* ed. Joel S. Khan, and Francis Loh Kok Wah, 225-253. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press.

468 - Wahid, Din. 2013. *Nurturing the Salafi Minhaj: A Study of Salafi Pesantren in Contemporary Indonesia.* PhD dissertation, Department of Religious Studies, Utrecht University.

469 - Waines, David. 2002. *"Islam,,* in Woodhead,s Religion I the Modern World, 1st ed. New York: Routledge.

470 - Wajahat Ali. 2010. Q & A: Anwar Ibrahim Discusses Trial, Muslim Issues. *CCN World,* March 4. http://www.cnn.com/2010/WORLD/asiapcf/03/04/ malaysia.anwar.interview. Accessed 8 Mar 2010.

471 - Wallis, Cara. 2013. *Technomobility in China: Young Migrant Women and Mobile Phones.* New York: New York University Press.

472 - Wazir-Jahan Begum Karim. 1992. *Women and Culture: Between Malay Adat and Islam.* Boulder, CO: Westview Press.

473 - Wedeen, Lisa. 2008. *Peripheral Visions: Publics, Power and Performance in Yemen.* Chicago: University of Chicago Press.

474 - Weiss, Meredith L. 2006. *Protest and Possibilities: Civil Society and Coalitions for Political Change in Malaysia.* Stanford: Stanford University Press.

475 - Wenar, Leif. 2013. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, s.v. "John Rawls,,.* ed. Edward N. Zalta. http://plato.stanford.edu/entries/rawls/#StaOveCon. Accessed 19 Dec 2014.

476 - Westcott, Kathryn. 2011. Why Do People Set Themselves on Fire? *BBC News,* January 18. http://www.bbc.co.uk/news/world-12206551?print=true. Accessed 19 Mar 2013.

477 - Wheeler, Brannon. 1996. *Applying the Canon of Islam: The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship.* Albany, NY: State University of New York Press.

478 - White, Joshua. 2012. Beyond Moderation: Dynamics of Political Islam in Pakistan. *Contemporary South Asia* 20 (2): 179-194.

479 - Wikipedia. 2009. Sabah. https://en.wikipedia.org/wiki/Sabah

480 - _______. 2010a. Malaysia. https://en.wikipedia.org/wiki/Malaysia

481 - _______. 2010b. North Borneo Dispute. https://en.wikipedia.org/wiki/ North_Borneo_dispute

482 - _______. 2011. Hugh Clifford. https://en.wikipedia.org/wiki/HughClifford

483 - Wilson, Ian Douglas. 2006. Continuity and Change: The Changing Contours of Organized Violence in Post-New Order Indonesia. *Critical Asian Studies* 38 (2): 265-297.

484 - Wise, Lindsay. 2003. *Words From the Heart: New Forms of Islamic Preaching in Egypt*. MA thesis, University of Oxford.

485 - ________. 2006. Amr Khaled vs Yusuf Al Qaradawi: The Danish Cartoon Controversy and the Clash of Two Islamic TV Titans. *TBS Journal,* 16. http:// www. tbsjournal.arabmediasociety.com. Accessed 4 Apr 2013.

486 - Wong, Nethelie. 2012. *HK Prepares for Islamic Bond Market*. International Finance Review. Thomson Reuters, March 31. http://www.ifre.com/hk-prepares-for-islamic-bond-market/21009171.article. Accessed 13 Jan 2015.

487 - Woodward, Mark. 1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: University of Arizona Press.

488 - Wright, Robin B. 2011. *Rock the Casbah: Rage and Rebellion Across the Islamic World*. New York: Simon & Schuster.

489 - Yusoff Hashim. 1977/1978. Hukum Kanun dan Undang-Undang Melayu Lama Dalam Sejarah Kesultanan Melaka. *Jurnal Sejarah Jilid* XV.

490 - Yusuf, Bilkisu. 1991. Hausa-Fulani Women: The State of Struggle. In *Hausa Women in the Twentieth Century,* ed. Catherine Coles, and Beverly Mack, 90-107. Wisconsin: University of Wisconsin Press.

491 - Yusuf, Hamza. 2011. Deferred Dreams, Self-Destruction, and Suicide Bombings. *Allahcentric,* January 31. http://allahcentric.wordpress.com/2011/01/ 31/ shaykh-hamza-yusuf-on-the-revolution-in-tunisia. Accessed 25 Mar 2013.

492 - Zainah Anwar. 1987. *Islamic Revivalism in Malaysia: Dakwah Among the Students*. Selangor: Pelanduk Publications.

493 - Zaloom, Caitlin. 2006. *Out of the Pits: Traders and Technology from Chicago to London*. Chicago: University of Chicago Press.

494 - Zaman, Muhammad Qasim. 1998. Sectarianism in Pakistan: The Radicalization of Shi,i and Sunni Identities. *Modern Asian Studies* 32: 689-716.

495 - ________. 2007. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton UP: Princeton.

496 - Zaman, Mohammad. 2011a. The Role of Religion in the Arab Spring. *E-International Relations,* December 16. http://www.e-ir.info/2011/12/16/ the-role-of-islam-in-the-arab-spring. Accessed 19 Mar 2013.

497 - Zaman, Muhammad Qasim. 2011b. Shari'a and the State. In *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World,* ed. Robert W. Hefner, 207-243. Bloomington: Indiana University Press.

498 - Zawya State of the Global Islamic Economy Report Team. 2014. Thomson Reuters State of the Global Islamic Economy 2013 Report. *Islamic Finance Gateway*.

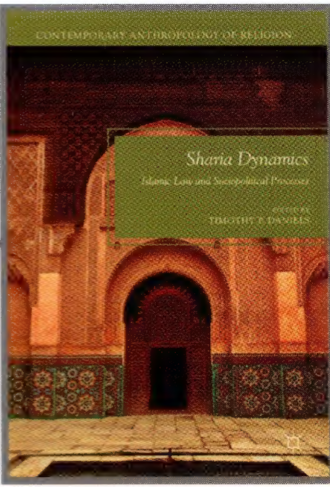
499 - el-Zein, Abdul Hamid. 1977. Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam. *Annual Review of Anthropology* 6: 227-254.

500 - Zirvi, Karimullah. 2011. *Welcome to Ahmadiyyat, the True Islam*. Qadian: Nazarat Nashr-o-Ishaat.

501 - Zubaida, Sami. 2003. *Law and Power in the Muslim World.* London: I.B. Tauris. Zulkifli Sulong. 2015. Yawn, Analyst Says of Voter Feeling Over Pakatan Harapan,s

502 - Launch, Anwar as PM. *The Malaysian Insider,* September 24. http://www.malaysian.lol/malaysianinsider/2015/09/page/111/. Accessed 25 Sep 2015.





ديناميات الشريعة

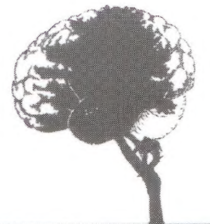
الشريعة الإسلامية والتحولات الاجتماعية السياسية

يقول دانيالز محدّدًا الهدف من هذا المؤَلَّف بأنه مساهمة في: «إنتاج أنثروبولوجيا تتجاوز الثنائيّة المغلوطة عن الإسلام بوصفه تقليدًا خطابيًّا أو أطرًا تأويليّةً / متجسّدة متعدّدة».

إن دراسة منتجات الشريعة تطرح العديد من الأسئلة على أنثروبولوجيا الإسلام. فهل يجب أن نفهم هذه المنتجات على أنّها جزء من «تقليد خطابي» إسلامي يربط نفسه بالنّصوص المؤسّسة، أم بوصفها خطابات وضرورات مستجدّة يجب فهمها حصرًا من خلال تأويلات محاورينا ومدى معارفهم؟ كيف ينبغي أن نقارب ارتباط منتجات الشريعة هذه مع مفاهيم مغايرة وكيف يمكننا مقاربة تجسّدها في الممارسة؟ وكيف تتّصل هذه المنتجات بالحداثة والعلمانيّة والإسلام السياسي؟ إنّ الطريقة التي يساعدنا بها هذا الكتاب في الإجابة عن هذه الأسئلة، لتفتح مسلكًا جديدًا أمام أنثروبولوجيا الإسلام.

تعريف بالكاتب

تيموثي ب. دانيالز: أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة هوفسترا بالولايات المتحدة الأمريكية، ويُدرِّس العلوم الدينية، والأنثروبولوجيا اللغوية، والدراسات الحضرية. ركَّزت مشاريعه البحثية الأولى على دراسة التحضُّر في جنوب سومطرة وإندونيسيا، وأشكال حفلات الزواج الإسلامي عبر هذا الأرخبيل الآسيوي. ويسعى في دراساته الحديثة إلى فهم الصلات بين العروض الثقافية، والمذاهب الإسلامية، والتغيُّر الاجتماعي.



مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

السعر:
20 دولارًا أمريكيًّا
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-470-025-9



INFO@NOHOUDH-CENTER.COM | WWW.NOHOUDH-CENTER.COM